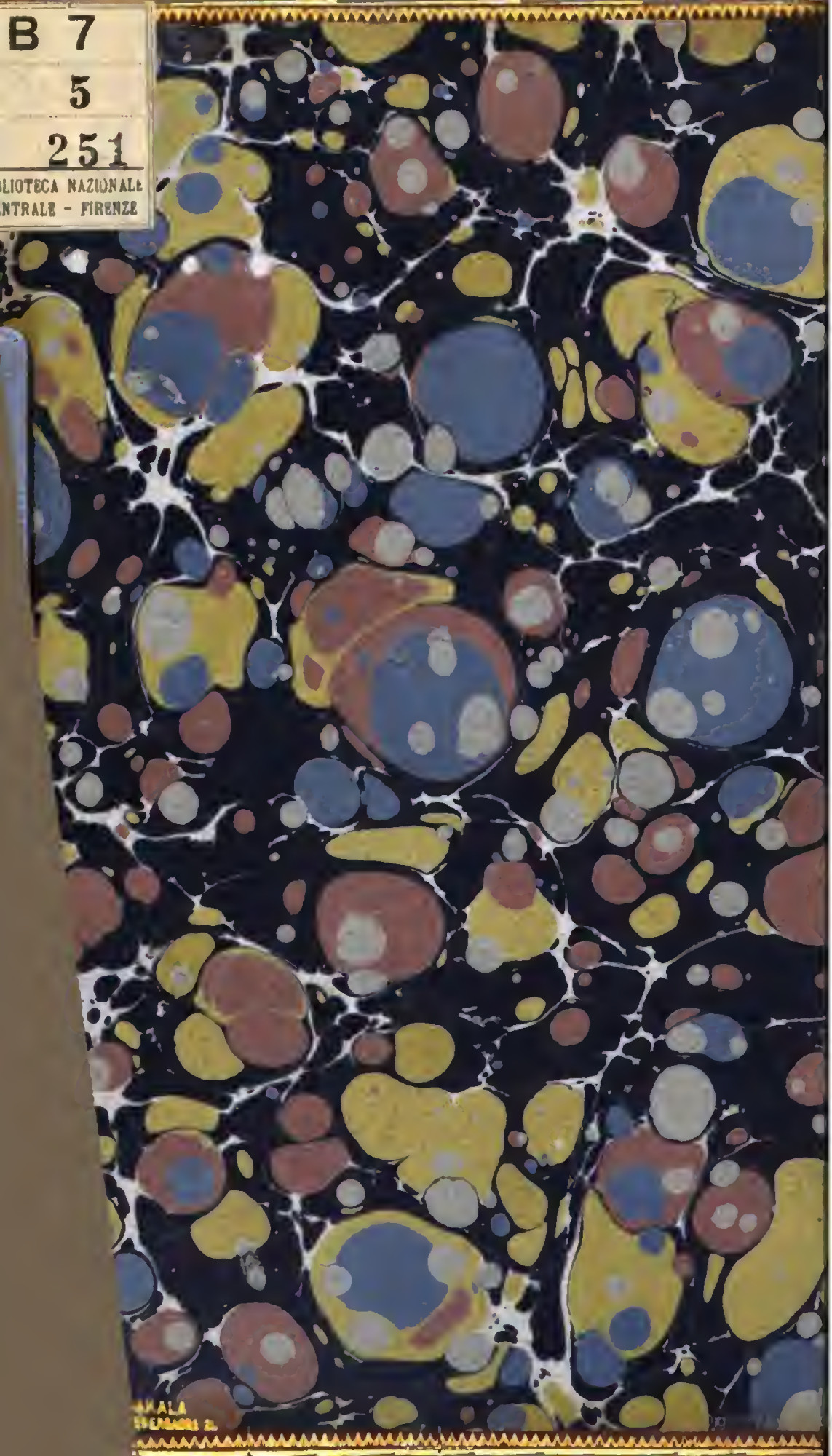
B 7
5
251
BLIOTECA NAZIONALE
NTRALE - FIRENZE



Critik
der
reinen Vernunft

von

Immanuel Kant
Professor in Königsberg.

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE FIRENZE

Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

8° 7. 5. 251

Sr. Excellenz,

dem Königl. Staatsminister

Freiherrn von Zedlitz.

Gnädiger Herr.

Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heißt, an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit ienen, nicht blos durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermassen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit vor das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich

beeh-

beehren, als könte ich zu dieser Absicht etwas beitragen.

Wen das speculative Leben vergnügt, dem ist, unter mässigen Wünschen, der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutze groß, obzwar entfernt ist, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkant wird.

Einem Solchen und Dessen gnädigem Augenmerke widme ich nun diese Schrift und, Seinem Schutze, alle übri-

ge Angelegenheit meiner literärischen Bestimmung und bin mit der tiefsten Verehrung

Ew. Excellenz

Königsberg
den 29sten Merz
1781.

unterthäniggehorsamster
Diener
Immanuel Kant.

Vorrede.

Die menſchliche Vernunft hat das beſondere Schickſal in einer Gattung ihrer Erkentniſſe: daß ſie durch Fragen beläſtigt wird, die ſie nicht abweiſen kan; denn ſie ſind ihr durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, die ſie aber auch nicht beantworten kan, denn ſie überſteigen alles Vermögen der menſchlichen Vernunft.

In dieſe Verlegenheit geräth ſie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundſätzen an, deren Gebrauch im laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch dieſe hinreichend bewährt iſt. Mit dieſen ſteigt ſie (wie es auch ihre Natur mit ſich bringt) immer höher, zu entferneteren Bedingungen. Da

ſie aber gewahr wird, daß auf dieſe Art ihr Geſchäfte iederzeit unvollendet bleiben müſſe, weil die Fragen niemals aufhören, ſo ſieht ſie ſich genöthigt, zu Grundſätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überſchreiten und gleichwol ſo unverdächtig ſcheinen, daß auch die gemeine Menſchenvernunft damit im Einverſtändniſſe ſtehet. Dadurch aber ſtürzt ſie ſich in Dunkelheit und Widerſprüche, aus welchen ſie zwar abnehmen kan, daß irgendwo verborgene Irrthümer zum Grunde liegen müſſen, die ſie aber nicht entdecken kan, weil die Grundſätze, deren ſie ſich bedient, da ſie über die Gränze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probierſtein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieſer endloſen Streitigkeiten heißt nun Metaphyſik.

Es war eine Zeit, in welcher ſie die Königin aller Wiſſenſchaften genant wurde und, wenn man den Willen vor die That nimt, ſo verdiente ſie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenſtandes, allerdings dieſen Ehrennahmen. Jezt bringt es der Modeton des Zeitalters ſo mit ſich, ihr alle Verachtung zu beweiſen und die Matrone klagt, verſtoſſen und verlaſſen, wie Hecuba: modo maxima rerum,

tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops — Ovid. Metam.

Anfänglich war ihre Herrschaft, unter der Verwaltung der **Dogmatiker**, despotisch. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarey an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige **Anarchie** aus und die **Sceptiker**, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrenneten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer aber zum Glück nur wenige waren, so konten sie nicht hindern, daß jene sie nicht immer aufs neue, obgleich nach keinem unter sich einstimmigen Plane, wieder anzubauen versuchten. In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als solte allen diesen Streitigkeiten durch eine gewisse **Physiologie** des menschlichen Verstandes (von dem berühmten **Locke**) ein Ende gemacht und die Rechtmässigkeit iener Ansprüche völlig entschieden werden; es fand sich aber, daß, obgleich die Geburt iener vorgegebenen Königin, aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmassung mit Recht hätte verdächtig werden müssen, dennoch, weil diese **Genealogie** ihr in der That fälschlich angedichtet war, sie ihre Ansprüche noch immer behaupte-

te, wodurch alles wiederum in den veralteten wurmstichigen Dogmatism und daraus in die Geringschätzung verfiel, daraus man die Wissenschaft hatte ziehen wollen. Jezt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Ueberdruß und gänzlicher Indifferentism, die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden.

Es ist nemlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig seyn kan. Auch fallen iene vorgebliche Indifferentisten, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache in einem populären Ton unkentlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben. Indessen ist diese Gleichgültigkeit, die sich mitten in dem Flor aller Wissenschaften eräugnet und gerade dieienige trift, auf deren Kentnisse, wenn dergleichen zu haben wären, man unter allen am wenig-

sten

ſten Verzicht thun würde, doch ein Phänomen, das Aufmerkſamkeit und Nachſinnen verdient. Sie iſt offenbar die Wirkung nicht des Leichtſinns, ſondern der gereiften Urtheilskraft *) des Zeitalters, welches ſich nicht länger durch Scheinwiſſen hinhalten läßt und eine Auffoderung an die Vernunft, das beſchwerlichſte aller ihrer Geſchäfte, nemlich das der Selbſterkentniß aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzuſetzen, der ſie bey ihren gerechten Anſprüchen ſichere, dagegen aber alle grundloſe Anmaſ-

*) Man hört hin und wieder Klagen über Seichtigkeit der Denkungsart unſerer Zeit und den Verfall gründlicher Wiſſenſchaft. Allein ich ſehe nicht, daß die, deren Grund gut gelegt iſt, als Mathematik, Naturlehre ꝛc. dieſen Vorwurf im mindeſten verdienen, ſondern vielmehr den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der leztern aber ſogar übertreffen. Eben derſelbe Geiſt würde ſich nun auch in anderen Arten von Erkentniß wirkſam beweiſen, wäre nur allererſt vor die Berichtigung ihrer Principien geſorgt worden. In Ermangelung derſelben ſind Gleichgültigkeit und Zweifel und endlich, ſtrenge Critik, vielmehr Beweiſe einer gründlichen Denkungsart. Unſer Zeitalter iſt das eigentliche Zeitalter der Critik, der ſich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Geſetzgebung durch ihre Maieſtät, wollen ſich gemeiniglich derſelben entziehen. Aber alsdenn erregen ſie gerechten Verdacht wider ſich, und können auf unverſtellte Achtung nicht Anſpruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

massungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne und dieser ist kein anderer als die Critik der reinen Vernunft selbst.

Ich verstehe aber hierunter nicht eine Critik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkentnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wol der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien.

Diesen Weg, den einzigen, der übrig gelassen war, bin ich nun eingeschlagen und schmeichle mir, auf demselben die Abstellung aller Irrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweiet hatten. Ich bin ihren Fragen nicht dadurch etwa ausgewichen, daß ich mich mit dem Unvermögen der menschlichen Vernunft entschuldigte; sondern ich habe sie nach Principien vollständig specificirt und, nachdem ich den Punct des Mißverstandes der Vernunft mit ihr selbst entdeckt hatte, sie zu ihrer völligen Befriedigung auf-

gelöst.

gelöst. Zwar ist die Beantwortung iener Fragen gar nicht so ausgefallen, als dogmatischschwärmende Wißbegierde erwarten mogte; denn die könte nicht anders als durch Zauberkünste, darauf ich mich nicht verstehe, befriedigt werden. Allein, das war auch wol nicht die Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft und die Pflicht der Philosophie war: das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben, solte auch noch so viel gepriesener und beliebter Wahn dabey zu nichte gehen. In dieser Beschäftigung habe ich Ausführlichkeit mein grosses Augenmerk seyn lassen und ich erkühne mich zu sagen, daß nicht eine einzige metaphysische Aufgabe seyn müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden. In der That ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit: daß, wenn das Princip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könte, weil es alsdenn auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen seyn würde.

Ich glaube, indem ich dieses sage, in dem Gesichte des Lesers einen mit Verachtung vermischten Unwillen

willen über, dem Anſcheine nach, ſo ruhmredige und unbeſcheidene Anſprüche wahrzunehmen, und gleichwol ſind ſie ohne Vergleichung gemäſſigter, als die, eines ieden Verfaſſers des gemeineſten Programs, der darin etwa die einfache Natur der Seele, oder die Nothwendigkeit eines erſten Weltanfanges zu beweiſen vorgiebt. Denn dieſer macht ſich anheiſchig, die menſchliche Erkentniß über alle Gränzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demüthig geſtehe: daß dieſes mein Vermögen gänzlich überſteige, an deſſen Statt ich es lediglich mit der Vernunft ſelbſt und ihrem reinen Denken zu thun habe, nach deren ausführlicher Kentniß ich nicht weit um mich ſuchen darf, weil ich ſie in mir ſelbſt antreffe und wovon mir auch ſchon die gemeine logik ein Beiſpiel giebt, daß ſich alle ihre einfache Handlungen völlig und ſyſtematiſch aufzählen laſſen; nur daß hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derſelben, wenn mir aller Stoff und Beiſtand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe.

So viel von der **Vollſtändigkeit** in Erreichung eines ieden, und der **Ausführlichkeit** in Erreichung aller Zwecke zuſammen, die nicht ein beliebiger Vorſatz, ſondern die Natur der Erkentniß ſelbſt uns aufgiebt, als der **Materie** unſerer critiſchen Unterſuchung.

Noch

Noch ſind **Gewißheit** und **Deutlichkeit** zwey Stücke, die die **Form** derſelben betreffen, als weſentliche Foderungen anzuſehen, die man an den Verfaſſer, der ſich an eine ſo ſchlüpfriche Unternehmung wagt, mit Recht thun kan.

Was nun die **Gewißheit** betrift, ſo habe ich mir ſelbſt das Urtheil geſprochen: daß es in dieſer Art von Betrachtungen auf keine Weiſe erlaubt ſey, zu **meinen** und daß alles, was darin einer Hypotheſe nur ähnlich ſieht, verbotene Waare ſey, die auch nicht vor den geringſten Preiß feil ſtehen darf, ſondern, ſo bald ſie entdeckt wird, beſchlagen werden muß. Denn das kündigt eine iede Erkentniß, die a priori feſt ſtehen ſoll, ſelbſt an: daß ſie vor ſchlechthinnothwendig gehalten werden will, und eine Beſtimmung aller reinen Erkentniſſe a priori noch vielmehr, die das Richtmaaß, mithin ſelbſt das Beiſpiel aller apodictiſchen (philoſophiſchen Gewißheit ſeyn ſoll. Ob ich nun das, wozu ich mich anheiſchig mache, in dieſem Stücke geleiſtet habe, das bleibt gänzlich dem Urtheile des leſers anheim geſtellt, weil es dem Verfaſſer nur geziemet, Gründe vorzulegen, nicht aber über die Wirkung derſelben bey ſeinen Richtern zu urtheilen. Damit aber nicht etwas unſchuldigerweiſe an der Schwächung der-

ſelben

ſelben Urſache ſey, ſo mag es ihm wol erlaubt ſeyn, dieienige Stellen, die zu einigem Mißtrauen Anlaß geben könten, ob ſie gleich nur den Nebenzweck angehen, ſelbſt anzumerken, um den Einfluß, den auch nur die mindeſte Bedenklichkeit des Leſers in dieſem Puncte auf ſein Urtheil, in Anſehung des Hauptzwecks, haben möchte, bey zeiten abzuhalten.

Ich kenne keine Unterſuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verſtand nennen, und zugleich zu Beſtimmung der Regeln und Gränzen ſeines Gebrauchs, wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptſtücke der transſcendentalen Analytik, unter dem Titel der **Deduction der reinen Verſtandesbegriffe**, angeſtellt habe; auch haben ſie mir die meiſte, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekoſtet. Dieſe Betrachtung, die etwas tief angelegt iſt, hat aber zwey Seiten. Die eine bezieht ſich auf die Gegenſtände des reinen Verſtandes, und ſoll die obiective Gültigkeit ſeiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen; eben darum iſt ſie auch weſentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verſtand ſelbſt, nach ſeiner Möglichkeit und den Erkentnißkräften, auf denen er ſelbſt beruht, mithin ihn in ſubiectiver Bezie-

hung

hung zu betrachten und, obgleich dieſe Erörterung in Anſehung meines Hauptzwecks von groſſer Wichtigkeit iſt, ſo gehöret ſie doch nicht weſentlich zu demſelben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kan Verſtand und Vernunft, frey von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie iſt das Vermögen zu Denken ſelbſt möglich? Da das leztere gleichſam eine Aufſuchung der Urſache zu einer gegebenen Wirkung iſt, und in ſo fern etwas einer Hypotheſe Aehnliches an ſich hat (ob es gleich, wie ich bey anderer Gelegenheit zeigen werde, ſich in der That nicht ſo verhält), ſo ſcheint es, als ſey hier der Fall, da ich mir die Erlaubniß nehme, zu meinen, und dem Leſer alſo auch frey ſtehen müſſe, anders zu meinen. In Betracht deſſen muß ich dem Leſer mit der Erinnerung zuvorkommen: daß, im Fall meine ſubiective Deduction nicht die ganze Ueberzeugung, die ich erwarte, bey ihm gewirkt hätte, doch die obiective, um die es mir hier vornemlich zu thun iſt, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfals dasjenige, was Seite 92 bis 93 geſagt wird, allein hinreichend ſeyn kan.

Was endlich die Deutlichkeit betrift, ſo hat der Leſer ein Recht, zuerſt die diſcurſive (logiſche) Deutlichkeit, durch Begriffe, denn aber auch eine in-

tuitive (ästhetiſche) Deutlichkeit, durch Anſchauungen, d. i. Beiſpiele oder andere Erläuterungen, in concreto zu fodern. Vor die erſte habe ich hinreichend geſorgt. Das betraf das Weſen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Urſache, daß ich der zweiten, obzwar nicht ſo ſtrengen, aber doch billigen Foderung nicht habe Gnüge leiſten können. Ich bin faſt beſtändig im Fortgange meiner Arbeit unſchlüſſig geweſen, wie ich es hiemit halten ſolte. Beiſpiele und Erläuterungen ſchienen mir immer nöthig und floſſen daher auch wirklich im erſten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich ſahe aber die Gröſſe meiner Aufgabe und die Menge der Gegenſtände, womit ich es zu thun haben würde, gar bald ein und, da ich gewahr ward, daß dieſe ganz allein, im trockenen, blos ſcholaſtiſchen Vortrage, das Werk ſchon gnug ausdehnen würden, ſo fand ich es unrathſam, es durch Beiſpiele und Erläuterungen, die nur in populärer Abſicht nothwendig ſind, noch mehr anzuſchwellen, zumal dieſe Arbeit keinesweges dem populären Gebrauche angemeſſen werden könte und die eigentliche Kenner der Wiſſenſchaft dieſe Erleichterung nicht ſo nöthig haben, ob ſie zwar iederzeit angenehm iſt, hier aber ſogar etwas zweckwidriges nach ſich ziehen könte. Abt Terraſſon ſagt zwar: wenn man

die

die Gröſſe eines Buchs nicht nach der Zahl der Blätter, ſondern nach der Zeit mißt, die man nöthig hat, es zu verſtehen, ſo könne man von manchem Buche ſagen: daß es viel kürzer ſeyn würde, wenn es nicht ſo kurz wäre. Anderer Seits aber, wenn man auf die Faßlichkeit eines weitläuftigen, dennoch aber in einem Princip zuſammenhängenden Ganzen ſpeculativer Erkentniß ſeine Abſicht richtet, könte man mit eben ſo gutem Rechte ſagen: manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht ſo gar deutlich hätte werden ſollen. Denn die Hülfsmittel der Deutlichkeit fehlen zwar in Theilen, zerſtreuen aber öfters im Ganzen, indem ſie den Leſer nicht ſchnell gnug zu Ueberſchauung des Ganzen gelangen laſſen und durch alle ihre helle Farben gleichwol die Articulation, oder den Gliederbau des Syſtems verkleben und unkentlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit deſſelben urtheilen zu können, am meiſten ankomt.

Es kan, wie mich dünkt, dem Leſer zu nicht geringer Anlockung dienen, ſeine Bemühung mit der des Verfaſſers, zu vereinigen, wenn er die Ausſicht hat, ein groſſes und wichtiges Werk, nach dem vorgelegten Entwurfe, ganz und doch dauerhaft zu vollführen.

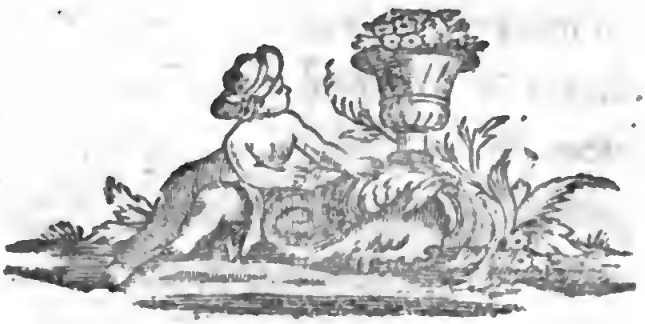
Nun iſt Metaphyſik, nach den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wiſſenſchaften, die ſich eine ſolche Vollendung und zwar in kurzer Zeit, und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung, verſprechen darf, ſo daß nichts vor die Nachkommenſchaft übrig bleibt, als in der didactiſchen Manier alles nach ihren Abſichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindeſten vermehren zu können. Denn es iſt nichts als das Inventarium aller unſerer Beſitze durch reine Vernunft, ſyſtematiſch geordnet. Es kan uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus ſich ſelbſt hervorbringt, ſich nicht verſtecken kan, ſondern ſelbſt durch Vernunft ans Licht gebracht wird, ſobald man nur das gemeinſchaftliche Princip deſſelben entdeckt hat. Die vollkommene Einheit dieſer Art Erkentniſſe, und zwar aus lauter reinen Begriffen, ohne daß irgend etwas von Erfahrung, oder auch nur beſondere Anſchauung, die zur beſtimten Erfahrung leiten ſolte, auf ſie einigen Einfluß haben kan, ſie zu erweitern und zu vermehren, machen dieſe unbedingte Vollſtändigkeit nicht allein thunlich, ſondern auch nothwendig. Tecum habita et noris, quam ſit tibi curta ſupellex. *Perſius.*

Ein

Ein ſolches Syſtem der reinen (ſpeculativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: Metaphyſik der Natur, ſelbſt zu liefern, welches, bey noch nicht der Hälfte der Weitläuftigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben ſoll, als hier die Critik, die zuvörderſt die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen mußte, und einen ganz verwachſenen Boden zu reinigen und zu ebenen nöthig hatte. Hier erwarte ich an meinem Leſer die Gedult und Unpartheylichkeit eines Richters, dort aber die Willfährigkeit und den Beiſtand eines Mithelfers; denn, ſo vollſtändig auch alle Principien zu dem Syſtem in der Critik vorgetragen ſind, ſo gehört zur Ausführlichkeit des Syſtems ſelbſt doch noch, daß es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangele, die man a priori nicht in Ueberſchlag bringen kan, ſondern die nach und nach aufgeſucht werden müſſen, imgleichen, da dort die ganze Syntheſis der Begriffe erſchöpft wurde, ſo wird überdem hier gefodert, daß eben daſſelbe auch in Anſehung der Analyſis geſchehe, welches alles leicht und mehr Unterhaltung als Arbeit iſt.

Ich habe nur noch Einiges in Anſehung des Drucks anzumerken. Da der Anfang deſſelben etwas verſpätet war, ſo konte ich nur etwa die Hälfte der

Aushängebogen zu sehen bekommen, in denen ich zwar einige, den Sinn aber nicht verwirrende, Druckfehler antreffe, ausser demjenigen, der S. 379. Zeile 4 von unten vorkomt, da specifisch an statt sceptisch gelesen werden muß. Die Antinomie der reinen Vernunft, von Seite 425 bis 461, ist so, nach Art einer Tafel, angestellt, daß alles, was zur Thesis gehört, auf der linken, was aber zur Antithesis gehört, auf der rechten Seite immer fortläuft, welches ich darum so anordnete, damit Satz und Gegensatz desto leichter mit einander verglichen werden könte.



Inhalt.

Einleitung. Seite 1

I. Transſcendentale Elementarlehre. 17

Erſter Theil. Transſcendentale Aeſthetik. 19

1. Abſchnitt. Vom Raume. 22

2. = = = Von der Zeit. 30

Zweiter Theil. Transſcendentale Logik. 50

1. Abtheilung. Transſcendentale Analytik in zwey Büchern und deren verſchiedenen Hauptſtücken und Abſchnitten. 64

2. Abtheilung. Transſcendentale Dialectik in zwey Büchern und deren verſchiedenen Hauptſtücken und Abſchnitten. 293

II. Trans-

Inhalt.

Seite

II. Transſcendentale Methodenlehre. 705

1. Hauptſtück. Die Diſciplin der reinen Vernunft. 708

2. ſ ſ ſ Der Canon der reinen Vernunft. 795

3. ſ ſ ſ Die Architectonik der reinen Vernunft. 832

4. ſ ſ ſ Die Geſchichte der reinen Vernunft. 852

Einlei-

Einleitung.

I.

Idee der Transscendental-Philosophie.

Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung, und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kentnissen, die auf diesem Boden gesammlet werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie bey weitem nicht das einzige Feld, darinn sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sey, aber nicht, daß es nothwendiger Weise, so und nicht anders, seyn müsse. Eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkentnissen so begierig ist,

wird durch sie mehr gereizt, als befriediget. Solche allgemeine Erkentnisse nun, die zugleich den Character der innern Nothwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewis seyn; man nennt sie daher Erkentnisse a priori: da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrükt, nur a posteriori, oder empirisch erkannt wird.

Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkentnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn, wenn man aus den ersteren auch alles wegschaft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden seyn müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kan, wenigstens es sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit enthalten, dergleichen die blos empirische Erkentniß nicht liefern kan.

Was aber noch weit mehr sagen will, ist dieses, daß gewisse Erkentnisse so gar das Feld aller möglichen Erfah-

fahrungen verlaſſen, und durch Begriffe, denen überall kein entſprechender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kan, den Umfang unſerer Urtheile über alle Grenzen derſelben zu erweitern den Anſchein haben.

Und gerade in dieſen lezteren Erkentniſſen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kan, liegen die Nachforſchungen unſrer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach vor weit vorzüglicher, und ihre Endabſicht vor viel erhabener halten, als alles, was der Verſtand im Felde der Erſcheinungen lernen kan, wobey wir, ſogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir ſo angelegene Unterſuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringſchätzung und Gleichgültigkeit aufgeben ſollten.

Nun ſcheint es zwar natürlich, daß, ſo bald man den Boden der Erfahrung verlaſſen hat, man doch nicht mit Erkentniſſen, die man beſizt, ohne zu wiſſen woher, und auf den Credit der Grundſätze, deren Urſprung man nicht kennt, ſo fort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung deſſelben durch ſorgfältige Unterſuchungen vorher verſichert zu ſeyn, daß man alſo die Frage vorlängſt werde aufgeworfen haben, wie denn der Verſtand zu allen dieſen Erkentniſſen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth ſie haben mögen.

In der That ist auch nichts natürlicher, wenn man unter diesem Wort das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte; versteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maaßen geschieht, so ist hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß diese Untersuchung lange Zeit unterbleiben mußte. Denn ein Theil dieser Erkentnisse, die mathematische, ist im alten Besitze der Zuverläßigkeit, und giebt dadurch eine günstige Erwartung auch vor andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur seyn mögen. Ueberdem, wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widersprochen zu werden. Der Reiz, seine Erkentnisse zu erweitern, ist so groß, daß man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stößt, in seinem Fortschritt aufgehalten werden kan. Dieser aber kan vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen behutsam macht, ohne daß sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik giebt uns ein glänzendes Beyspiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkentniß a priori bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkentnissen, blos so weit als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kan, mithin von einem bloßen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft aufgemun-

gemuntert, ſieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem ſie im freyen Fluge die Luft theilt, deren Widerſtand ſie fühlt, könte die Vorſtellung faſſen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel beſſer gelingen werde. Eben ſo verließ Plato die Sinnenwelt, weil ſie dem Verſtande ſo vielfältige Hinderniſſe legt, und wagte ſich ienſeit derſelben auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verſtandes. Er bemerkte nicht, daß er durch ſeine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Wiederhalt, gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen, und woran er ſeine Kräfte anwenden konte, um den Verſtand von der Stelle zu bringen. Es iſt aber ein gewöhnliches Schickſal der menſchlichen Vernunft in der Speculation ihr Gebäude ſo früh, wie möglich, fertig zu machen, und hintennach allererſt zu unterſuchen, ob auch der Grund dazu gut geleget ſey. Alsdenn aber werden allerley Beſchönigungen herbey geſucht, um uns wegen deſſen Tüchtigkeit zu tröſten, oder eine ſolche ſpäte und gefährliche Prüfung abzuweiſen. Was uns aber während dem Bauen von aller Beſorgniß und Verdacht frey hält, und mit ſcheinbarer Gründlichkeit ſchmeichelt, iſt dieſes. Ein groſſer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geſchäfte unſerer Vernunft beſteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir ſchon von Gegenſtänden haben. Dieſes liefert uns eine Menge von Erkentniſſen, die, ob ſie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desienigen

ſind, was in unſern Begriffen, (wiewohl noch auf verworrne Art) ſchon gedacht worden, doch wenigſtens der Form nach neuen Einſichten gleich geſchätzet werden, wiewohl ſie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, ſondern nur aus einander ſetzen. Da dieſes Verfahren nun eine wirkliche Erkentniß a priori giebt, die einen ſichern und nüzlichen Fortgang hat, ſo erſchleicht die Vernunft, ohne es ſelbſt zu merken, unter dieſer Vorſpiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen a priori ganz fremde hinzu thut, ohne daß man weiß, wie ſie dazu gelange, und ohne ſich dieſe Frage auch nur in die Gedanken kommen zu laſſen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterſchiede dieſer zwiefachen Erkentnißart handeln.

Von dem Unterſchiede analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die beiahende erwege: denn auf die verneinende iſt die Anwendung leicht) iſt dieſes Verhältniß auf zweierley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehöret zum Subiect A als etwas, was in dieſem Begriffe A (verſteckter Weiſe) enthalten iſt; oder B liegt ganz auſſer dem Begriff A, ob es zwar mit demſelben in Verknüpfung ſteht. Im erſten Fall nenne ich das Urtheil analytiſch, im andern ſynthetiſch.

tiſch. Analytiſche Urtheile (die beiahende) ſind alſo diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subiect durch Identität, diejenige aber, in denen dieſe Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, ſollen ſynthetiſche Urtheile heiſſen. Die erſtere könte man auch Erläuterungs- die andere Erweiterungs-Urtheile heiſſen, weil iene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subiects hinzuthun, ſondern dieſen nur durch Zergliederung in ſeine Theilbegriffe zerfällen, die in ſelbigen ſchon, (obſchon verworren) gedacht waren: dahingegen die leztere zu dem Begriffe des Subiects ein Prädicat hinzuthun, welches in ienem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung deſſelben hätte können herausgezogen werden, z. B. wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo iſt dies ein analytiſch Urtheil. Denn ich darf nicht aus dem Begriffe, den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demſelben verknüpft zu finden, ſondern ienen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, nur bewuſt werden, um dieſes Prädicat darin anzutreffen; es iſt alſo ein analytiſches Urtheil. Dagegen, wenn ich ſage: alle Körper ſind ſchwer, ſo iſt das Prädicat etwas ganz anders, als das, was ich in dem bloſſen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines ſolchen Prädicats giebt alſo ein ſynthetiſch Urtheil.

Nun iſt hieraus klar: 1) daß durch analytiſche Urtheile unſere Erkentniß gar nicht erweitert werde, ſondern

der Begriff, den ich schon habe, aus einander gesezt, und mir selbst verständlich gemacht werde. 2) daß bey synthetischen Urtheilen ich ausser dem Begriffe des Subiects noch etwas anderes (X) haben müsse, worauf sich der Verstand stüzt, um ein Prädicat, das in ienem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen.

Bey empirischen oder Erfahrungsurtheilen hat es hiemit gar keine Schwierigkeit. Denn dieses X ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung ausmacht. Denn ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschliesse, so bezeichnet er doch die vollständige Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem also ich noch andere Theile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörig, hinzufügen kan. Ich kan den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt ꝛc. die alle in diesem Begriff gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkentniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurück sehe, von welcher ich diesen Begriff des Körrers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere iederzeit verknüpft. Es ist also die Erfahrung ienes X, was ausser dem Begriffe A liegt, und worauf sich die Möglichkeit der Syntheſis des Prädicats der Schwere B mit dem Begriffe A gründet.

Aber

Aber bey synthetiſchen Urtheilen a priori fehlt dieſes Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich auſſer dem Begriffe A hinaus gehen ſoll, um einen andern B, als damit verbunden zu erkennen, was iſt das, worauf ich mich ſtütze, und wodurch die Syntheſis möglich wird, da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzuſehen. Man nehme den Satz: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dem Begriff von Etwas, das geſchieht, denke ich zwar ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergehet ꝛc. und daraus laſſen ſich analytiſche Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Urſache zeigt Etwas von dem, was geſchieht, verſchiedenes an, und iſt in dieſer lezteren Vorſtellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geſchiehet, etwas davon ganz verſchiedenes zu ſagen, und den Begriff der Urſachen, ob zwar in ienen nicht enthalten, dennoch, als dazu gehörig, zu erkennen. Was iſt hier das X, worauf ſich der Verſtand ſtüzt, wenn er auſſer dem Begriff von A ein demſelben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl damit verknüpft ſey. Erfahrung kan es nicht ſeyn, weil der angeführte Grundſaz nicht allein mit gröſſerer Allgemeinheit, als die Erfahrung verſchaffen kan, ſondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloſſen Begriffen dieſe zweyte Vorſtellungen zu der erſteren hinzufügt. Nun beruhet auf ſolchen ſynthetiſchen d. i. Erweiterungs-Grundſätzen die ganze Endabſicht unſe-

rer ſpeculativen Erkentniß a priori; denn die analytiſchen ſind zwar höchſt wichtig und nöthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer ſicheren und ausgebreiteten Syntheſis, als zu einem wirklich neuen Anbau, erforderlich iſt.

Es liegt alſo hier ein gewiſſes Geheimniß verborgen *), deſſen Aufſchluß allein den Fortſchritt in dem grenzenloſen Felde der reinen Verſtandeserkentniß ſicher und zuverläßig machen kan: nemlich mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derſelben möglich machen, einzuſehen, und dieſe ganze Erkentniß (die ihre eigene Gattung ausmacht) in einem Syſtem nach ihren urſprünglichen Quellen, Abtheilungen, Umfang und Grenzen, nicht durch einen flüchtigen Umkreis zu bezeichnen, ſondern vollſtändig und zu iedem Gebrauch hinreichend zu beſtimmen. So viel vorläufig von dem Eigenthümlichen, was die ſynthetiſchen Urtheile an ſich haben.

Aus dieſem allen ergiebt ſich nun die Idee einer beſondern Wiſſenſchaft, die zur Critik der reinen Vernunft die-

*) Wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur dieſe Frage aufzuwerfen, ſo würde dieſe allein allen Syſtemen der reinen Vernunft bis auf unſere Zeit mächtig widerſtanden haben, und hätte ſo viele eitele Verſuche erſpahrt, die, ohne zu wiſſen, womit man eigentlich zu thun hat, blindlings unternommen worden.

dienen könne. Es heißt aber iede Erkentniß rein, die mit nichts Fremdartigen vermiſcht iſt. Beſonders aber wird eine Erkentniß ſchlechthin rein genannt, in die ſich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmiſcht, welche mithin völlig a priori möglich iſt. Nun iſt Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkentniß a priori an die Hand giebt. Daher iſt reine Vernunft diejenige, welche die Principien etwas ſchlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien ſeyn, nach denen alle reine Erkentniſſe a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines ſolchen Organon würde ein Syſtem der reinen Vernunft verſchaffen. Da dieſes aber ſehr viel verlangt iſt, und es noch dahin ſteht, ob auch überhaupt eine ſolche Erweiterung unſerer Erkentniß, und in welchen Fällen ſie möglich ſey; ſo können wir eine Wiſſenſchaft der bloſſen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädevtick zum Syſtem der reinen Vernunft anſehen. Eine ſolche würde nicht eine Doctrin, ſondern nur Critik der reinen Vernunft heiſſen müſſen, und ihr Nutze würde wirklich nur negativ ſeyn, nicht zur Erweiterung, ſondern nur zur Läuterung unſerer Vernunft dienen, und ſie von Irrthümern frey halten, welches ſchon ſehr viel gewonnen iſt. Ich nenne alle Erkentniß transſcendental, die ſich nicht ſo wohl mit Gegenſtänden, ſondern mit unſern Begriffen a priori von Gegenſtän-

ſtänden überhaupt beſchäftigt. Ein Syſtem ſolcher Begriffe würde Transſcendental-Philoſophie heißen. Dieſe iſt aber wiederum vor den Anfang zu viel. Denn weil eine ſolche Wiſſenſchaft ſo wol die analytiſche Erkentniß, als die ſynthetiſche a priori vollſtändig enthalten müßte, ſo iſt ſie, in ſo fern es unſre Abſicht betrift, von zu weitem Umfange, indem wir die Analyſis nur ſo weit treiben dürfen, als ſie unentbehrlich nöthig iſt, um die Principien der Syntheſis a priori, als warum es uns nur zu thun iſt, in ihrem ganzen Umfange einzuſehen. Dieſe Unterſuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, ſondern nur transcendentale Critik nennen können, weil ſie nicht die Erweiterung der Erkentniſſe ſelbſt, ſondern nur die Berichtigung derſelben zur Abſicht hat, und den Probierſtein des Werths oder Unwerths aller Erkentniſſe a priori abgeben ſoll, iſt das, womit wir uns iezt beſchäftigen. Eine ſolche Critik iſt demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und, wenn dieſes nicht gelingen ſollte, wenigſtens zu einem Canon derſelben, nach welchen allenfalls dereinſt das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloſſer Begrenzung ihrer Erkentniß beſtehen, ſo wol analytiſch, als ſynthetiſch dargeſtellt werden könnte. Denn daß dieſes möglich ſey, ia daß ein ſolches Syſtem von nicht gar groſſem Umfange ſeyn könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt ſich ſchon zum voraus daraus ermeſſen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerſchöpflich

iſt,

iſt, ſondern der Verſtand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieſer wiederum nur in Anſehung ſeiner Erkentniß a priori den Gegenſtand ausmacht, deſſen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig ſuchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kan, und allem Vermuthen nach klein genug iſt, um vollſtändig aufgenommen, nach ſeinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

II.

Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie.

Die Transſcendental-Philoſophie iſt hier nur eine Idee, wozu die Critik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektoniſch d. i. aus Principien entwerfen ſoll, mit völliger Gewärleiſtung der Vollſtändigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieſes Gebäude ausmacht. Daß dieſe Critik nicht ſchon ſelbſt Transſcendental-Philoſophie heißt, beruhet lediglich darauf, daß ſie, um ein vollſtändig Syſtem zu ſeyn, auch eine ausführliche Analyſis der ganzen menſchlichen Erkentniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unſre Critik allerdings auch eine vollſtändige Herzehlung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkentniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analyſis dieſer Begriffe ſelbſt, wie auch der vollſtändigen Recenſion der daraus abgeleiteten, enthält ſie ſich billig, theils weil dieſe Zergliederung nicht zweckmäßig

mäßig wäre, indem ſie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bey der Syntheſis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Critik da iſt, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, ſich mit der Verantwortung der Vollſtändigkeit einer ſolchen Analyſis und Ableitung zu befaſſen, deren man in Anſehung ſeiner Abſicht doch überhoben ſeyn konte. Dieſe Vollſtändigkeit der Zergliederung ſo wohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori, iſt indeſſen leicht zu ergänzen, wenn ſie nur allererſt als ausführliche Princip'en der Syntheſis da ſind, und ihnen in Anſehung dieſer weſentlichen Abſicht nichts ermangelt.

Zur Critik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transſcendental-Philoſophie ausmacht, und ſie iſt die vollſtändige Idee der Transſcendental-Philoſophie, aber dieſe Wiſſenſchaft noch nicht ſelbſt, weil ſie in der Analyſis nur ſo weit geht, als es zur vollſtändigen Beurtheilung der ſynthetiſchen Erkentniß a priori erforderlich iſt.

Das vornehmſte Augenmerk bey der Eintheilung einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt: daß gar keine Begriffe hineinkommen müſſen, die irgend etwas Empiriſches in ſich enthalten, oder daß die Erkentnis a priori völlig rein ſey. Daher, ob zwar die oberſten Grundſätze der Moralität, und die Grundbegriffe derſelben, Erkentniſſe a priori ſind,

ſo

so gehören sie doch nicht in die Transscendental-Philosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkühr ꝛc. die insgesammt empirischen Ursprunges sind, dabey vorausgesetzt werden müßten. Daher ist die Transscendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen blos speculativen Vernunft. Denn alles Praktische, so fern es Bewegungsgründe enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkentnißquellen gehören.

Wenn man nun die Eintheilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspuncte eines Systems überhaupt anstellen will, so muß die, welche wir iezt vortragen, erstlich eine **Elementar-Lehre**, zweitens eine **Methoden-Lehre** der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Haupttheile würde seine Unterabtheilung haben, deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu seyn, daß es zwey Stämme der menschlichen Erkentniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanten Wurzel entspringen, nemlich, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungenen a priori enthalten sollte, welche die Bedingungen ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transscendental-Philosophie gehören. Die transscen-

den-

dentale Sinnenlehre würde zum ersten Theile der Elementarwissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkentniß gegeben werden, denienigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden.

Critik
der
reinen Vernunft.

I.
Transscendentale Elementarlehre.

Der
Transſcendentalen Elementarlehre
Erſter Theil.
Die
Transſcendentale Aeſthetik.

Auf welche Art und durch welche Mittel ſich auch immer eine Erkentniß auf Gegenſtände beziehen mag, ſo iſt doch dieienige, wodurch ſie ſich auf dieſelbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzwekt, die Anſchauung. Dieſe findet aber nur ſtatt, ſo fern uns der Gegenſtand gegeben wird; dieſes aber iſt wiederum nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewiſſe Weiſe afficire. Die Fähigkeit, (Receptivität) Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelſt der Sinnlichkeit alſo werden uns Gegenſtände gegeben, und ſie allein liefert uns Anſchauungen, durch den Verſtand aber werden ſie gedacht, und von ihm entſpringen Begriffe. Alles Denken aber muß ſich, es ſey gerade zu (directe) oder im Umſchweife (indirecte) zulezt auf Anſchauungen, mithin, bey uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden kan.

Die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt werden, iſt

Empfindung. Dieienige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung beziehet, heißt empiriſch. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung, heißt Erſcheinung.

In der Erſcheinung nenne ich das, was der Empfindung correſpondirt, die Materie derſelben, dasienige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet, angeſchauet wird, nenne ich die Form der Erſcheinung. Da das, worinnen ſich die Empfindungen allein ordnen, und in gewiſſe Form geſtellet werden können, nicht ſelbſt wiederum Empfindung ſeyn kan, ſo iſt uns zwar die Materie aller Erſcheinung nur a poſteriori gegeben, die Form derſelben aber muß zu ihnen insgeſamt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgeſondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorſtellungen rein (im transſcendentalen Verſtande) in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form ſinnlicher Anſchauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erſcheinungen in gewiſſen Verhältniſſen angeſchauet wird. Dieſe reine Form der Sinnlichkeit wird auch ſelber reine Anſchauung heiſſen. So, wenn ich von der Vorſtellung eines Körpers das, was der Verſtand davon denkt, als Subſtanz, Kraft, Theilbarkeit, ꝛc. imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte,

Far-

Farbe ꝛc. abſondere, ſo bleibt mir aus dieſer empiriſchen Anſchauung noch etwas übrig, nemlich Ausdehnung und Geſtalt. Dieſe gehören zur reinen Anſchauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenſtand der Sinne oder Empfindung, als eine bloſſe Form der Sinnlichkeit im Gemüthe ſtatt findet.

Eine Wiſſenſchaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transſcendentale Aeſthetik. *) Es muß alſo eine ſolche Wiſſenſchaft geben, die den erſten Theil der transſcendentalen Elementar-Lehre ausmacht, im Gegenſatz mit derienigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält, und transſcendentale Logik genannt wird.

*) Die Deutſchen ſind die einzige, welche ſich iezt des Worts Aeſthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Critik des Geſchmacks heiſſen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortrefliche Analyſt Baumgarten faßte, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln derſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Bemühung iſt vergeblich. Denn gedachte Regeln, oder Criterien ſind ihren Quellen nach blos empiriſch, und können alſo niemals zu Geſetzen a priori dienen, wornach ſich unſer Geſchmacksurtheil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierſtein der Richtigkeit der erſteren aus. Um deswillen iſt es rathſam, dieſe Benennung wiederum eingehen zu laſſen, und ſie derienigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wiſſenſchaft iſt, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bey denen die Eintheilung der Erkentniß in αἰσθητα καὶ νοητα ſehr berühmt war.

In der transcendentalen Aesthetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabey denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die blosse Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kan. Bey dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwey reine Formen sinnlicher Anschauung, als Principien der Erkentniß a priori gebe, nemlich, Raum und Zeit, mit deren Erwegung wir uns jezt beschäftigen werden.

Der Transscendentalen Aesthetik

Erster Abschnitt.

Von dem Raume.

Vermittelst des äusseren Sinnes, (einer Eigenschaft unsres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als ausser uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältniß gegen einander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüth sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschauet, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Object, allein es ist doch eine bestimmte

ſtimmte Form, unter der die Anſchauung ihres innern Zuſtandes allein möglich iſt, ſo, daß alles, was zu den innern Beſtimmungen gehört, in Verhältniſſen der Zeit vorgeſtellt wird. Aeuſſerlich kan die Zeit nicht angeſchaut werden, ſo wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es zwar nur Beſtimmungen, oder auch Verhältniſſe der Dinge, aber doch ſolche, welche ihnen auch an ſich zukommen würden, wenn ſie auch nicht angeſchaut würden, oder ſind ſie ſolche, die nur an der Form der Anſchauung allein haften, und mithin an der ſubiectiven Beſchaffenheit unſeres Gemüths, ohne welche dieſe Prädicate gar keinem Dinge beygeleget werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerſt den Raum betrachten.

1) der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äuſſeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas auſſer mich bezogen werden, (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes,) als darinnen ich mich befinde,) imgleichen damit ich ſie als auſſer einander, mithin nicht blos verſchieden, ſondern als in verſchiedenen Orten vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen. Demnach kan die Vorſtellung des Raumes nicht aus den Verhältniſſen der äuſſern Erſcheinung durch Erfahrung erborgt ſeyn, ſondern dieſe äuſſere Erfahrung iſt ſelbſt nur durch gedachte Vorſtellung allererſt möglich.

2) Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, a priori, die allen äuſſeren Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kan ſich niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, ob man ſich gleich ganz wohl denken kan, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden. Er wird alſo als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Beſtimmung angeſehen, und iſt eine Vorſtellung a priori, die nothwendiger Weiſe äuſſeren Erſcheinungen zum Grunde liegt.

3) Auf dieſe Nothwendigkeit a priori gründet ſich die apodictiſche Gewißheit aller geometriſchen Grundſätze, und die Möglichkeit ihrer Conſtructionen a priori. Wäre nemlich dieſe Vorſtellung des Raums ein a poſteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äuſſeren Erfahrung geſchöpft wäre, ſo würden die erſten Grundſätze der mathematiſchen Beſtimmung nichts als Wahrnehmungen ſeyn. Sie hätten alſo alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht nothwendig, daß zwiſchen zween Puncten nur eine gerade Linie ſey, ſondern die Erfahrung würde es ſo iederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt iſt, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nemlich durch Induction. Man würde alſo nur ſagen können, ſo viel zur Zeit noch bemerkt worden, iſt kein Raum gefunden worden, der mehr als drey Abmeſſungen hätte.

4) Der Raum iſt kein diſcurſiver, oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge

über-

überhaupt, ſondern eine reine Anſchauung. Denn erſtlich kan man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes. Dieſe Theile können auch nicht vor dem einigen allbefaſſenden Raume gleichſam als deſſen Beſtandtheile, (daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſey) vorhergehen, ſondern nur in ihm gedacht werden. Er iſt weſentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einſchränkungen. Hieraus folgt, daß in Anſehung ſeiner eine Anſchauung a priori, (die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von denſelben zum Grunde liege. So werden auch alle geometriſche Grundſätze, z. E. daß in einem Triangel zwey Seiten zuſammen gröſſer ſeyn, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, ſondern aus der Anſchauung und zwar a priori mit apodictiſcher Gewißheit abgeleitet.

5) Der Raum wird als eine unendliche Gröſſe gegeben vorgeſtellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der ſo wohl in dem Fuſſe, als einer Elle gemein iſt,) kan in Anſehung der Gröſſe nichts beſtimmen. Wäre es nicht die Grenzenloſigkeit im Fortgange der Anſchauung, ſo würde kein Begriff von Verhältniſſen ein Principium der Unendlichkeit derſelben bey ſich führen.

Schlüsse aus obigen Begriffen.

a) Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subiectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.

b) Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subiective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. Weil nun die Receptivität des Subiects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Obiecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben seyn könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.

Wir können demnach nur aus dem Standpuncte eines Menschen vom Raum von ausgedehnten Wesen ꝛc. reden. Gehen wir von der subiectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nemlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.

Dieses

Dieſes Prädicat wird den Dingen nur in ſo fern beygelegt, als ſie uns erſcheinen, d. i. Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind. Die beſtändige Form dieſer Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, iſt eine nothwendige Bedingung aller Verhältniſſe, darinnen Gegenſtände als auſſer uns, angeſchauet werden, und, wenn man von dieſen Gegenſtänden abſtrahirt, eine reine Anſchauung, welche den Namen Raum führet. Weil wir die beſonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, ſondern nur ihrer Erſcheinungen machen können, ſo können wir wol ſagen, daß der Raum alle Dinge befaſſe, die uns äuſſerlich erſcheinen mögen, aber nicht alle Dinge an ſich ſelbſt, ſie mögen nun angeſchaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subiect man wolle. Denn wir können von den Anſchauungen anderer denkenden Weſen gar nicht urtheilen, ob ſie an die nemlichen Bedingungen gebunden ſeyn, welche unſere Anſchauung einſchränken, und vor uns allgemein gültig ſeyn. Wenn wir die Einſchränkung eines Urtheils zum Begriff des Subiects hinzufügen, ſo gilt das Urtheil alsdenn unbedingt. Der Satz: Alle Dinge ſind neben einander im Raum, gilt nur unter der Einſchränkung, wenn dieſe Dinge als Gegenſtände unſerer ſinnlichen Anſchauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe, und ſage: Alle Dinge, als äuſſere Erſcheinungen, ſind neben einander im Raum, ſo gilt dieſe Regel allgemein und ohne Einſchränkung. Unſere Erörterungen lehren demnach

die

die Realität (d. i. die obiective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung) ob zwar zugleich die transscendentale Idealität desselben, d. i. daß er Nichts sey, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch auser dem Raum keine andere subiective und auf etwas äusseres bezogene Vorstellung, die a priori obiectiv heissen könte. Daher diese subiective Bedingung aller äusseren Erscheinungen mit keiner andern kan verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den obiectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Obiects so gar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besondern Beschaffenheit des Sinnes an dem Subiecte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äusserer Obiecte, nothwendiger Weise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht nothwendige

Be-

Bedingungen, unter welchen die Gegenſtände allein vor uns Obiecte der Sinne werden können. Sie ſind nur als zufällig beygefügte Wirkungen der beſondern Organiſation mit der Erſcheinung verbunden. Daher ſind ſie auch keine Vorſtellungen a priori, ſondern auf Empfindung, der Wohlgeſchmack aber ſo gar auf Gefühl (der Luſt und Unluſt) als einer Würkung der Empfindung gegründet. Auch kan niemand a priori weder eine Vorſtellung einer Farbe, noch irgend eines Geſchmacks haben: der Raum aber betrift nur die reine Form der Anſchauung, ſchließt alſo gar keine Empfindung (nichts empiriſches) in ſich, und alle Arten und Beſtimmungen des Raumes können und müſſen ſo gar a priori vorgeſtellt werden können, wenn Begriffe der Geſtalten ſo wol, als Verhältniſſe entſtehen ſollen. Durch denſelben iſt es allein möglich, daß Dinge vor uns äuſſere Gegenſtände ſeyn.

Die Abſicht dieſer Anmerkung geht nur dahin, zu verhüten: daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bey weitem unzulängliche Beyſpiele zu erläutern ſich einfallen laſſe, da nemlich etwa Farben, Geſchmack ꝛc. mit Recht nicht als Beſchaffenheiten der Dinge, ſondern blos als Veränderungen unſeres Subiects, die ſo gar bey verſchiedenen Menſchen verſchieden ſeyn können, betrachtet werden. Denn in dieſem Falle gilt das, was urſprünglich ſelbſt nur Erſcheinung iſt, z. B. eine Roſe, im empiriſchen Verſtande vor ein Ding an ſich ſelbſt, welches

doch

doch iedem Auge in Anſehung der Farbe anders erſcheinen kan. Dagegen iſt der transſcendentale Begriff der Erſcheinungen im Raume eine critiſche Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeſchaut wird, eine Sache an ſich, noch daß der Raum eine Form der Dinge ſey, die ihnen etwa an ſich ſelbſt eigen wäre, ſondern daß uns die Gegenſtände an ſich gar nicht bekant ſeyn, und, was wir äuſſere Gegenſtände nennen, nichts anders als bloſſe Vorſtellungen unſerer Sinnlichkeit ſeyn, deren Form der Raum iſt, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an ſich ſelbſt, dadurch gar nicht erkant wird, noch erkant werden kan, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der
Transſcendentalen Aeſthetik
Zweiter Abſchnitt.
Von der Zeit.

1.

Die Zeit iſt kein empiriſcher Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichſeyn oder Aufeinanderfolgen würde ſelbſt nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorſtellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Vorausſetzung kan man ſich vorſtellen: daß einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) ſey.

2) Die

2) Die Zeit iſt eine nothwendige Vorſtellung, die allen Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kan in Anſehung der Erſcheinungen überhaupt die Zeit ſelbſten nicht aufheben, ob man zwar ganz wol die Erſcheinungen aus der Zeit wegnehmen kan. Die Zeit iſt alſo a priori gegeben. In ihr allein iſt alle Wirklichkeit der Erſcheinungen möglich. Dieſe können insgeſamt wegfallen, aber ſie ſelbſt, als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit, kan nicht aufgehoben werden.

3) Auf dieſe Nothwendigkeit a priori gründet ſich auch die Möglichkeit apodictiſcher Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimenſion: verſchiedene Zeiten ſind nicht zugleich, ſondern nach einander (ſo wie verſchiedene Räume nicht nach einander, ſondern zugleich ſeyn.) Dieſe Grundſätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn dieſe würde weder ſtrenge Allgemeinheit, noch apodictiſche Gewißheit geben. Wir würden nur ſagen können: ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber, ſo muß es ſich verhalten. Dieſe Grundſätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich ſind und belehren uns vor derſelben, und nicht durch dieſelbe.

4) Die Zeit iſt kein diſcurſiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, ſondern eine reine Form der ſinnlichen Anſchauung. Verſchiedene Zeiten ſind nur Theile

eben

eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch ei
einzigen Gegenstand gegeben werden kan, ist aber
schauung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene
ten nicht zugleich seyn können, aus einem allgemeinen
griff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch,
kan aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also
der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittel
enthalten.

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als d
alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkungen
ner einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sey. Da
muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit, als uneingeschrä
gegeben seyn. Wovon aber die Theile selbst, und i
Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung
stimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze V
stellung nicht durch Begriffe gegeben seyn, (denn da ge
die Theilvorstellungen vorher) sondern es muß ihre
mittelbare Anschauung zum Grunde liegen.

Schlüsse aus diesen Begriffen.

a) Die Zeit ist nicht etwas, was vor sich selbst
stünde, oder denen Dingen als objective Bestimmung
hinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen s
iectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahi
denn im ersten Fall würde sie etwas seyn, was ohne wi
lichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber

zwe

zweite betrift, ſo könte ſie als eine den Dingen ſelbſt anhangende Beſtimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenſtänden, als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch ſynthetiſche Sätze erkant und angeſchaut werden. Dieſe letztere findet dagegen ſehr wohl ſtatt, wenn die Zeit nichts als die ſubiective Bedingung iſt, unter der alle Anſchauungen in uns ſtatt finden können. Denn da kan dieſe Form der innern Anſchauung vor den Gegenſtänden, mithin a priori vorgeſtellt werden.

b) Die Zeit iſt nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anſchauens unſerer ſelbſt und unſers innern Zuſtandes. Denn die Zeit kan keine Beſtimmung äuſſerer Erſcheinungen ſeyn; Sie gehöret weder zu einer Geſtalt, oder Lage ꝛc. dagegen beſtimmt ſie das Verhältniß der Vorſtellungen in unſerm innern Zuſtande. Und, eben weil dieſe innre Anſchauung keine Geſtalt giebt, ſuchen wir auch dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen, und ſtellen die Zeitfolge durch eine ins unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, und ſchlieſſen aus den Eigenſchaften dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, auſſer dem einigen, daß die Theile der erſtern zugleich, die der letztern aber iederzeit nach einander ſind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſey, weil alle ihre Verhältniſſe ſich an einer äuſſern Anſchauung ausdrücken laſſen.

c) Die Zeit iſt die formale Bedingung a priori aller Erſcheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äuſſeren Anſchauung iſt als Bedingung a priori blos auf äuſſere Erſcheinungen eingeſchränkt. Dagegen weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun äuſſere Dinge zum Gegenſtande haben, oder nicht, doch an ſich ſelbſt, als Beſtimmungen des Gemüths, zum innern Zuſtande gehören: dieſer innere Zuſtand aber, unter der formalen Bedingung der innern Anſchauung, mithin der Zeit gehöret, ſo iſt die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erſcheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unſerer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äuſſern Erſcheinungen. Wenn ich a priori ſagen kan: alle äuſſere Erſcheinungen ſind im Raume, und nach den Verhältniſſen des Raumes a priori beſtimmt, ſo kan ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein ſagen: alle Erſcheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenſtände der Sinne, ſind in der Zeit, und ſtehen nothwendiger Weiſe in Verhältniſſen der Zeit.

Wenn wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äuſſere Anſchauungen in der Vorſtellungs-Kraft zu befaſſen, abſtrahiren, und mithin die Gegenſtände nehmen, ſo wie ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, ſo iſt die Zeit Nichts. Sie iſt nur von obiectiver Gültigkeit in Anſehung der Erſcheinungen, weil dieſes ſchon Dinge ſind, die wir als Gegenſtände unſrer Sinne annehmen, aber ſie iſt nicht mehr

obiectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unſrer Anſchauung, mithin derienigen Vorſtellungsart, welche uns eigenthümlich iſt, abſtrahirt, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit iſt alſo lediglich eine ſubiective Bedingung unſerer (menſchlichen) Anſchauung, (welche iederzeit ſinnlich iſt, d. i. ſo fern wir von Gegenſtänden afficirt werden) und an ſich, auſſer dem Subiecte, nichts. Nichts deſto weniger iſt ſie in Anſehung aller Erſcheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weiſe obiectiv. Wir können nicht ſagen: alle Dinge ſind in der Zeit, weil bey dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anſchauung derſelben abſtrahirt wird, dieſe aber die eigentliche Bedingung iſt, unter der die Zeit in die Vorſtellung der Gegenſtände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erſcheinungen (Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung) ſind in der Zeit, ſo hat der Grundſatz ſeine gute obiective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unſere Behauptungen lehren demnach empiriſche Realität der Zeit, d. i. obiective Gültigkeit in Anſehung aller Gegenſtände, die iemals unſern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unſere Anſchauung iederzeit ſinnlich iſt, ſo kan uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete. Dagegen ſtreiten wir der Zeit allen Anſpruch auf abſolute Realität, da ſie nemlich, auch ohne auf die

Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subiectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beygezählt werden kan. Doch ist diese Idealität, eben so wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabey von der Erscheinung selbst, der diese Prädicate inhäriren, voraussezt, daß sie obiective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, ausser, so fern sie blos empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst blos als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersteren Abschnitts nachzusehen ist.

Erläuterung.

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugestehet, aber die absolute und transscendentale streitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicher Weise bey iedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet so: Veränderungen sind wirklich (dies beweiset der Wechsel unse-

unſerer eigenen Vorſtellungen, wenn man gleich alle äuſſere Erſcheinungen, ſamt deren Veränderungen leugnen wollte). Nun ſind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich iſt die Zeit etwas wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit iſt allerdings etwas Wirkliches, nemlich die wirkliche Form der innern Anſchauung. Sie hat alſo ſubiective Realität in Anſehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meiner Beſtimmungen in ihr. Sie iſt alſo wirklich nicht als Obiect, ſondern als die Vorſtellungsart meiner Selbſt als Obiets anzuſehen. Wenn aber ich ſelbſt, oder ein ander Weſen mich, ohne dieſe Bedingung der Sinnlichkeit, anſchauen könte, ſo würden eben dieſelben Beſtimmungen, die wir uns iezt als Veränderungen vorſtellen, eine Erkentniß geben, in welcher die Vorſtellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme. Es bleibt alſo ihre empiriſche Realität als Bedingung aller unſrer Erfahrungen. Nur die abſolute Realität kan ihr nach dem oben angeführten nicht zugeſtanden werden. Sie iſt nichts, als die Form unſrer inneren Anſchauung. *) Wenn man von ihr die beſondere Bedingung unſerer Sinnlichkeit wegnimmt, ſo verſchwindet auch der Begriff der Zeit, und ſie hängt nicht an den

*) Ich kan zwar ſagen: meine Vorſtellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir ſind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes bewußt. Die Zeit iſt darum nicht etwas an ſich ſelbſt, auch keine den Dingen obiectiv anhängende Beſtimmung.

Gegenständen selbst, sondern blos am Subiecte, welches sie anschauet.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurff so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwol gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hoffeten sie nicht apodictisch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegen steht, nach welchem die Wirklichkeit äusserer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: Dagegen die des Gegenstandes unserer innern Sinnen (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewußtseyn klar ist. Jene konten ein blosser Schein seyn, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beyde, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwol nur zur Erscheinung gehören, welche iederzeit zwey Seiten hat, die eine, da das Obiect an-sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum iederzeit problematisch bleibt) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subiecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zeit und Raum sind demnach zwey Erkenntnißquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse ge-

geſchöpft werden können, wie vornemlich die reine Mathematik in Anſehung der Erkentniſſe vom Raume und deſſen Verhältniſſen ein glänzendes Beyſpiel giebt. Sie ſind nemlich beyde zuſammen genommen reine Formen aller ſinnlichen Anſchauung, und machen dadurch ſynthetiſche Sätze a priori möglich. Aber dieſe Erkentnißquellen a priori beſtimmen ſich eben dadurch (daß ſie blos Bedingungen der Sinnlichkeit ſeyn) ihre Grenzen, nemlich, daß ſie blos auf Gegenſtände gehen, ſo fern ſie als Erſcheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an ſich ſelbſt darſtellen. Jene allein ſind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus wenn man hinausgehet, weiter kein obiectiver Gebrauch derſelben ſtatt findet. Dieſe Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkentniß unangetaſtet: denn wir ſind derſelben eben ſo gewiß, ob dieſe Formen den Dingen an ſich ſelbſt, oder nur unſrer Anſchauung dieſer Dinge nothwendiger Weiſe anhängen. Dagegen die, ſo die abſolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, ſie mögen ſie nun als ſubſiſtirend, oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung ſelbſt uneinig ſeyn müſſen. Denn, entſchlieſſen ſie ſich zum erſteren (welches gemeiniglich die Parthey der mathematiſchen Naturforſcher iſt,) ſo müſſen ſie zwey ewige und unendliche vor ſich beſtehende Undinge, (Raum und Zeit) annehmen, welche da ſind, (ohne daß doch etwas Wirkliches iſt), nur um alles wirkliche in ſich zu befaſſen. Nehmen ſie die zweite Parthey (von

der einige metaphysische Naturlehrer sind,) und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahirte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Erscheinungen (neben oder nach einander) so müssen sie den mathematischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodictische Gewißheit streiten, indem diese a posteriori gar nicht statt findet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit dieser Meinung nach, nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muß, aus deren abstrahirten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restrictionen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht statt finden kan. Die erstere gewinnen so viel, daß sie vor die mathematische Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frey machen: Dagegen verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will. Die zweite gewinnen zwar in Ansehung des lezteren, nemlich, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern blos im Verhältniß auf den Verstand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkentnisse a priori (indem ihnen eine wahre und obiectiv gültige Anschauung a priori fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in

noth-

nothwendige Einſtimmung bringen. In unſerer Theorie, von der wahren Beſchaffenheit dieſer zwey urſprünglichen Formen der Sinnlichkeit, iſt beyden Schwierigkeiten abgeholfen.

Daß ſchlüßlich die transſcendentale Aeſthetik nicht mehr, als dieſe zwey Elemente, nemlich Raum und Zeit enthalten könne, iſt daraus klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, ſelbſt der der Bewegung, welcher beyde Stücke vereinigt, etwas Empiriſches vorausſetzen. Denn dieſe ſezt die Wahrnehmung von etwas beweglichen voraus. Im Raum, an ſich ſelbſt betrachtet, iſt aber nichts bewegliches: Daher das bewegliche Etwas ſeyn muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empiriſches Datum. Eben ſo kan die transſcendentale Aeſthetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zehlen: denn die Zeit ſelbſt verändert ſich nicht, ſondern etwas, das in der Zeit iſt. Alſo wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Daſeyn, und der Succeßion ſeiner Beſtimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

Allgemeine Anmerkungen zur Transſcendentalen Aeſthetik.

Zuerſt wird es nöthig ſeyn, uns ſo deutlich, als möglich, zu erklären, was in Anſehung der Grundbeſchaf-

fenheit der sinnlichen Erkentniß überhaupt unsre Meinung sey, um aller Misdeutung derselben vorzubeugen.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sey: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subiect oder auch nur die subiective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Obiecte im Raum und Zeit, ia selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es vor eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekant. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig iedem Wesen, ob zwar iedem Menschen zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reine Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heisset darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserm Erkentniß, was da macht, daß sie Erkentniß a posteriori d. i. empirische Anschauung heißt. Jene hängen unsrer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen seyn mögen; diese kön-

können sehr verschieden seyn. Wenn wir diese unsre Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung d. i. unsere Sinnlichkeit vollständig erkennen, und diese immer nur unter den, dem Subiect ursprünglich anhängenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst seyn mögen, würde uns durch die äufgeklärteste Erkentniß der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekant werden.

Daß daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sey, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukömmt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtseyn auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinnng, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist blos logisch, und betrift nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtileste Speculation aus ihm entwickeln kan, nur daß im gemeinen und practischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesen Gedanken, nicht bewußt ist. Darum kan man nicht sagen, daß der gemeine Begriff sinnlich sey, und eine blosse Erscheinung

ent-

enthalte, denn das Recht kan gar nicht erſcheinen, ſondern ſein Begriff liegt im Verſtande, und ſtellet eine Beſchaffenheit, (die moraliſche) der Handlungen vor, die ihnen an ſich ſelbſt zukommt. Dagegen enthält die Vorſtellung eines Cörpers in der Anſchauung gar nichts, was einem Gegenſtande an ſich ſelbſt zukommen könte, ſondern blos die Erſcheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und dieſe Receptivität unſerer Erkentnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkentniß des Gegenſtandes an ſich ſelbſt, ob man iene (die Erſcheinung) gleich bis auf den Grund durchſchauen möchte, dennoch himmelweit unterſchieden.

Die Leibniz-wolfiſche Philoſophie hat daher allen Unterſuchungen über die Natur und den Urſprung unſerer Erkentniſſe einen ganz unrechten Geſichtspunct angewieſen, indem ſie den Unterſchied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen blos gls logiſch betrachtete, da er offenbar transſcendental iſt, und nicht blos die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, ſondern den Urſprung und den Inhalt derſelben betrift, ſo daß wir durch die erſtere die Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt nicht blos undeutlich, ſondern gar nicht erkennen, und, ſo bald wir unſre ſubiective Beſchaffenheit wegnehmen, das vorgeſtellte Obiect mit den Eigenſchaften, die ihm die ſinnliche Anſchauung beylegte, überall nirgend anzutreffen iſt, noch angetroffen werden kan, indem eben dieſe ſubiective Beſchaffenheit die Form deſſelben, als Erſcheinung beſtimmt.

Wir

Wir unterſcheiden ſonſt wohl unter Erſcheinungen, das, was der Anſchauung derſelben weſentlich anhängt, und vor ieden menſchlichen Sinn überhaupt gilt, von demienigen, was derſelben nur zufälliger Weiſe zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, ſondern nur auf eine beſondre Stellung oder Organiſation dieſes oder ienes Sinnes gültig iſt. Und da nennt man die erſtere Erkentniß eine ſolche, die den Gegenſtand an ſich ſelbſt vorſtellt, die zweite aber nur die Erſcheinung deſſelben. Dieſer Unterſchied iſt aber nur empiriſch. Bleibt man dabey ſtehen, (wie es gemeiniglich geſchieht,) und ſieht iene empiriſche Anſchauung nicht wiederum (wie es geſchehen ſollte) als bloſſe Erſcheinung an, ſo daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an ſich ſelbſt anginge, anzutreffen iſt, ſo iſt unſer transſcendentale Unterſchied verloren, und wir glauben alsdenn doch, Dinge an ſich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) ſelbſt bis zu der tiefſten Erforſchung ihrer Gegenſtände mit nichts, als Erſcheinungen zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloſſe Erſcheinung bey einem Sonnregen nennen, dieſen Regen aber die Sache an ſich ſelbſt, welches auch richtig iſt, ſo fern wir den letztern Begriff nur phyſiſch verſtehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verſchiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt. Nehmen wir aber dieſes Empiriſche überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einſtimmung

deſſel-

desselben mit iedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind denn schon, als Erscheinungen empirische Obiecte) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transscendental, und nicht allein diese Tropfen sind blosse Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ia so gar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern blosse Modificationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transscendentale Obiect aber bleibt uns unbekant.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transcendentalen Aesthetik ist, daß sie nicht blos als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiß und ungezweifelt sey, als iemals von einer Theorie gefordert werden kan, die zum Organon dienen soll. Um diese Gewisheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran dessen Gültigkeit augenscheinlich werden kan.

Setzet demnach Raum und Zeit seyen an sich selbst obiectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: daß von beyden a priori apodictische und synthetische Sätze in großer Zahl vornemlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beyspiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori, und mit apodictischer

Gewis-

Gewisheit erkant werden, ſo frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze, und worauf ſtützt ſich unſer Verſtand, um zu dergleichen ſchlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen. Es iſt kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anſchauungen; beydes aber, als ſolche, die entweder a priori oder a poſteriori gegeben ſind. Die letztere, nämlich empiriſche Begriffe, imgleichen das, worauf ſie ſich gründen, die empiriſche Anſchauung, können keinen ſynthetiſchen Satz geben, als nur einen ſolchen, der auch blos empiriſch d. i. ein Erfahrungsſatz iſt, mithin niemals Nothwendigkeit und abſolute Allgemeinheit enthalten kan, dergleichen doch das Characteriſtiſche aller Sätze der Geometrie iſt. Was aber das erſtere und einzige Mittel ſeyn würde, nemlich durch bloſſe Begriffe oder durch Anſchauungen a priori zu dergleichen Erkentniſſen zu gelangen, ſo iſt klar, daß aus bloſſen Begriffen gar keine ſynthetiſche Erkentniß, ſondern lediglich analytiſche erlangt werden kan. Nehmet nur den Satz: daß durch zwey gerade Linien ſich gar kein Raum einſchlieſſen laſſe, mithin keine Figur möglich ſey, und verſucht ihn, aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwey abzuleiten, oder auch, daß aus dreyen geraden Linien eine Figur möglich ſey, und verſucht es eben ſo, blos aus dieſen Begriffen. Alle eure Bemühung iſt vergeblich, und ihr ſeht euch genöthiget, zur Anſchauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch iederzeit thut. Ihr gebt euch alſo einen Gegenſtand in der Anſchau-

schauung; von welcher Art aber ist diese, ist es eine reine Anschauung a priori oder eine empirische? Wäre das letzte, so könte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodictischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kan dergleichen niemals liefern. Ihr müßt also euren Gegenstand a priori in der Anschauung geben, und auf diesen euren synthetischen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen, wäre diese subiective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieser (äusseren) Anschauung selbst möglich ist, wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subiect, wie köntet ihr sagen, daß was in euren subiectiven Bedingungen einen Triangel zu construiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst nothwendig zukommen müsse; denn ihr köntet doch zu euren Begriffen (von drey Linien) nichts neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müßte, da dieser vor eurer Erkentniß, und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge vor euch äussere Gegenstände seyn können, die ohne diese subiective Bedingungen an sich nichts sind, so köntet ihr a priori ganz und gar nichts über äussere Obiecte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiß, und nicht blos möglich, oder auch wahrscheinlich,

lich, daß Raum und Zeit, als die nothwendige Bedingungen aller (äuſſern und innern) Erfahrung, blos ſubiective Bedingungen aller unſrer Anſchauung ſind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenſtände bloſſe Erſcheinungen und nicht vor ſich in dieſer Art gegebene Dinge ſind, von denen ſich auch um deswillen, was die Form derſelben betrift, vieles a priori ſagen läßt, niemals aber das Mindeſte von dem Dinge an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mag.

Der
Transscendentalen Elementarlehre
Zweyter Theil.
Die transscendentale Logik.
Einleitung.
Idee einer transscendentalen Logik.
I.
Von der Logik überhaupt.

Unsre Erkentniß entspringt aus zwey Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen, (die Receptivität der Eindrücke) die zweite, das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen: (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweyte wird dieser, im Verhältniß auf iene Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkentniß aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung, ohne Begriffe, ein Erkentniß abgeben kan. Beyde sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung, (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussezt) darinn enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beygemischt ist. Man kan die leztere die Materie der sinnlichen Erkentniß nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut

ſchaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt. Nur allein reine Auſchauungen oder Begriffe ſind a priori möglich, empiriſche nur a poſteriori.

Wollen wir die Receptivität unſeres Gemüths, Vorſtellungen zu empfangen, ſo fern es auf irgend eine Weiſe afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, ſo iſt dagegen das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkentniſſes, der Verſtand. Unſre Natur bringt es ſo mit ſich, daß die Anſchauung niemals anders als ſinnlich ſeyn kan, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden. Dagegen iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken, der Verſtand. Keine dieſer Eigenſchaften iſt der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenſtand gegeben, und ohne Verſtand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe, ſind blind. Daher iſt es eben ſo nothwendig, ſeine Begriffe ſinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenſtand in der Anſchauung beyzufügen), als ſeine Anſchauungen ſich verſtändlich zu machen,) d. i. ſie unter Begriffe zu bringen). Beyde Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Functionen nicht vertauſchen. Der Verſtand vermag nichts anzuſchauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß ſie ſich vereinigen, kan Erkentniß entſpringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermiſchen, ſondern man hat große Urſache,

iedes von dem andern sorgfältig abzusondern, und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aesthetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.

Die Logik kan nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besondern Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die schlechthin nothwendige Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes statt findet, und geht also auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet seyn mag. Die Logik des besondern Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kan man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder iener Wissenschaft. Die leztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädevtik der Wissenschaften vorangeschikt, ob sie zwar, nach dem Gange der menschlichen Vernunft, das späteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist, und nur die lezte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regeln angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir

von

von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand ausgeübet wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Geſetzen des Gedächtniſſes, der Macht der Gewohnheit, der Neigung ꝛc. mithin auch den Quellen der Vorurtheile, ia gar überhaupt von allen Urſachen, daraus uns gewiſſe Erkentniſſe entſpringen, oder unterſchoben werden mögen, weil ſie blos den Verſtand unter gewiſſen Umſtänden ſeiner Anwendung betreffen, und, um dieſe zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik hat es alſo mit lauter Principien a priori zu thun, und iſt ein Canon des Verſtandes und der Vernunft, aber nur in Anſehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag ſeyn, welcher er wolle, (empiriſch oder transſcendental.) Eine allgemeine Logik heißt aber alsdenn angewandt, wenn ſie auf die Regeln des Gebrauchs des Verſtandes unter den ſubiectiven empiriſchen Bedingungen, die uns die Pſychologie lehrt, gerichtet iſt. Sie hat alſo empiriſche Principien, ob ſie zwar in ſo fern allgemein iſt, daß ſie auf den Verſtandesgebrauch ohne Unterſchied der Gegenſtände geht. Um deswillen iſt ſie auch weder ein Canon des Verſtandes überhaupt, noch ein Organon beſondrer Wiſſenſchaften, ſondern lediglich ein Catharticon des gemeinen Verſtandes.

In der allgemeinen Logik muß alſo der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen ſoll, von demienigen gänzlich abgeſondert werden, welcher die angewandte (obzwar

noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der er
eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und
und wie es die schulgerechte Darstellung einer Ele
Lehre des Verstandes erfordert. In dieser müssen
Logiker iederzeit zwey Regeln vor Augen haben.

1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von alle
halt der Verstandeserkentniß, und der Verschieden
rer Gegenstände, und hat mit nichts, als der bloss
des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat sie keine empirische
pien, mithin schöpft sie nichts, (wie man sich bi
überredet hat) aus der Psychologie, die also auf
non des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie
demonstrirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a
gewiß seyn.

Was ich die angewandte Logik nenne, (wider
meine Bedeutung dieses Worts, nach der sie gewis
citien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthal
so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der
seines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nem
ter den zufälligen Bedingungen des Subiects, di
Gebrauch hindern oder befördern können, und di
samt nur empirisch gegeben werden. Sie hand
der Aufmerksamkeit, deren Hinderniß und Folgen,
sprunge des Irrthums, dem Zustande des Zweife
Scrupels, der Ueberzeugung u. s. w. und zu ihr ver
die allgemeine und reine Logik, wie die reine Mora

che blos die nothwendige sittliche Gesetze eines freyen Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben kan, weil sie eben sowol als iene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf.

II.

Von der Transscendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkentniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Obiect und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkentnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber so wol reine, als empirische Anschauungen giebt, (wie die transscendentale Aesthetik darthut), so könte auch wol ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkentniß abstrahirte; denn dieienige, welche blos die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle dieienige Erkentnisse ausschliessen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkentnisse von Gegenständen gehen,

so fern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kan; dahingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkentniß nichts zu thun hat, sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich a priori in uns selbst, oder nur empirisch gegeben seyn, blos nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschaft werden kan, woher sie auch sonst entsprungen seyn mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgende Betrachtungen erstreckt, und die man wol vor Augen haben muß, nemlich: daß nicht eine iede Erkentniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich seyn, transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkentniß oder der Gebrauch derselben a priori) heissen müsse. Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transscendentale Vorstellung, sondern nur die Erkentniß, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seyn, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwol a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kan transscendental heissen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transscendental seyn: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch. Der

Unter-

Unterſchied des transſcendentalen und empiriſchen gehört alſo nur zur Critik der Erkentniſſe, und betrift nicht die Beziehung derſelben auf ihren Gegenſtand.

In der Erwartung alſo, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die ſich a priori auf Gegenſtände beziehen mögen, nicht als reine oder ſinnliche Anſchauungen, ſondern blos als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empiriſchen noch äſthetiſchen Urprungs ſind, ſo machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wiſſenſchaft des reinen Verſtandes und Vernunfterkentniſſes, dadurch wir Gegenſtände völlig a priori denken. Eine ſolche Wiſſenſchaft, welche den Urſprung, den Umfang und die obiective Gültigkeit ſolcher Erkentniſſe beſtimmete, würde transſcendentale Logik heiſſen müſſen, weil ſie es blos mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, ſo fern ſie auf Gegenſtände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empiriſche ſo wol, als reine Vernunfterkentniſſe ohne Unterſchied.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik.

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und ſie dahin zu bringen ſuchte, daß ſie ſich entweder auf einer elenden Dialele mußten betreffen laſſen, oder ihre Unwiſſenheit, mit-

mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen solten, ist diese: Was ist Wahrheit? Die Nahmenerklärung der Wahrheit, daß sie nemlich die Uebereinstimmung der Erkentniß mit ihrem Gegenstande sey, wird hier geschenkt, und vorausgesezt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Criterium der Wahrheit einer ieden Erkentniß sey.

Es ist schon ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn wenn die Frage an sich ungereimt ist, und unnöthige Antworten verlangt, so hat sie, ausser der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerthen Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Erkentniß mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkentniß ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wol von andern Gegenständen gelten könte. Nun würde ein allgemeines Criterium der Wahrheit dasienige seyn, welches von allen Erkentnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bey demselben von allem Inhalt der Erkentniß (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und

Wahr-

Wahrheit gerade dieſen Jnhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Jnhalts der Erkentniſſe zu fragen, und daß alſo ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben ſchon den Jnhalt einer Erkentniß die Materie derſelben genant haben, ſo wird man ſagen müſſen: von der Wahrheit der Erkentnis der Materie nach läßt ſich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in ſich ſelbſt widerſprechend iſt.

Was aber das Erkentniß der bloſſen Form nach (mit Beyſeiteſetzung alles Jnhalts) betrift, ſo iſt eben ſo klar: daß eine Logik, ſo fern ſie die allgemeine und nothwendige Regeln des Verſtandes vorträgt, eben in dieſen Regeln Criterien der Wahrheit darlegen müſſe. Denn, was dieſen widerſpricht, iſt falſch, weil der Verſtand dabey ſeinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin ſich ſelbſt widerſtreitet. Dieſe Criterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt und ſind ſo fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkentniß der logiſchen Form völlig gemäß ſeyn möchte, d. i. ſich ſelbſt nicht widerſpräche, ſo kan ſie doch noch immer dem Gegenſtande widerſprechen. Alſo iſt das blos logiſche Criterium der Wahrheit, nemlich die Uebereinſtimmung einer Erkentniß mit den allgemeinen und formalen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zwar die conditio ſine qua non, mithin die negative Bedingung aller

Wahr-

Wahrheit: weiter aber kan die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trift, kan die Logik durch keinen Probierstein entdecken.

Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und stellet sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkentniß dar. Dieser Theil der Logik kan daher Analytik heissen, und ist eben darum der, wenigstens negative Probierstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkentniß, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten. Weil aber die blosse Form des Erkentnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit dem Erkentnisse darum auszumachen, so kan sich Niemand blos mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben, um hernach blos die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhangenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwol liegt so etwas verleitendes in dem Besitze einer so scheinbarer Kunst, allen unseren Erkentnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und

arm

arm seyn mag, daß iene allgemeine Logik, die blos ein Canon zur Beurtheilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens dem Blendwerk von obiectiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemisbraucht worden. Die allgemeine Logik nun als vermeintes Organon, heißt Dialectik.

So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kan man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, daß sie bey ihnen nichts anders war, als die Logik des Scheins. Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ia auch seinen vorsetzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt verschreibt, nachahmete, und ihre Topik zu Beschönigung iedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kan man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, iederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialectisch sey. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkentniß lehret, sondern nur blos die formale Bedingungen der Uebereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig seyn; so muß die Zumuthung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kentnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit

einis

einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäß. Um deswillen hat man diese Benennung der Dialectik lieber, als eine Critik des dialectischen Scheins der Logik beygezählt, und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen.

IV.

Von der Eintheilung der transsc. Logik in die Transscendentale Analytik und Dialectik.

In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand, (so wie oben in der transsc. Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben blos den Theil des Denkens aus unserm Erkentnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkentniß aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seyn, worauf iene angewandt werden können. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkentniß an Obiecten, und sie bleibt alsdenn völlig leer. Der Theil der transsc. Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkentniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kan, ist die transscendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kan keine Erkentniß widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt

halt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object mithin alle Wahrheit. Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkentnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kan, worauf iene reine Verstandesbegriffe angewandt werden können: so geräth der Verstand in Gefahr, durch leere Vernünfteleyen von den bloßen formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenstände ohne Unterschied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben sind, ia vielleicht auf keinerley Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Canon der Beurtheilung des empirischen Gebrauchs seyn sollte, so wird sie gemisbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten läßt, und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten, und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdenn dialectisch seyn. Der zweyte Theil der transscendentalen Logik muß also eine Critik dieses dialectischen Scheines seyn, und heißt, transscendentale Dialectik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen, (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gauckelwerke) sondern als eine Critik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer

grund-

grundlosen Anmassungen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie blos durch transscendentale Grundsätze zu erreichen vermeinet, zur blossen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischen Blendwerke herabzusetzen.

Der
Transcendentalen Logik
Erste Abtheilung.
Die
Transscendentale Analytik.

Diese Analytik ist die Zergliederung unseres gesamten Erkentnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkentniß. Es kommt hiebey auf folgende Stücke an. 1. Daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seyn. 2. daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3. Daß sie Elementarbegriffe seyn und von den abgeleiteten, oder daraus zusammengesetzten, wol unterschieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollständig sey, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Nun kan diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Ueberschlag, eines blos durch Versuche zu Stande gebrachten Aggregats, mit Zuverläßigkeit angenommen werden; daher ist sie nur vermittelst einer Idee des Ganzen der Verstandeserkentniß a priori und die daraus bestimmte Abtheilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch

ihren

ihren Zusammenhang in einem System möglich. Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem empirischen, sondern so gar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine vor sich selbst beständige, sich selbst gnugsame, und durch keine äusserlich hinzukommende Zusätze zu vermehrender Einheit. Daher wird der Inbegriff seiner Erkentniß ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Articulation zugleich einen Probierstein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpassenden Erkentnißstücke abgeben kan. Es besteht aber dieser ganze Theil der transscend. Logik aus zwey Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundsätze des reinen Verstandes enthält.

Der Transscendentalen Analytik Erstes Buch.

Die Analytik der Begriffe.

Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen,

daß wir ſie im Verſtande allein, als ihrem Geburtsorte, aufſuchen und deſſen reinen Gebrauch überhaupt analyſiren; denn dieſes iſt das eigenthümliche Geſchäfte einer Transſcendental-Philoſophie; das übrige iſt die logiſche Behandlung der Begriffe in der Philoſophie überhaupt. Wir werden alſo die reine Begriffe bis zu ihren erſten Keimen und Anlagen im menſchlichen Verſtande verfolgen, in denen ſie vorbereitet liegen, bis ſie endlich bey Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denſelben Verſtand, von denen ihnen anhängenden empiriſchen Bedingungen befreyet, in ihrer Lauterkeit dargeſtellt werden.

Der
Analytik der Begriffe
Erſtes Hauptſtück.
Von dem
Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe.

Wenn man ein Erkentnißvermögen ins Spiel ſezt, ſo thun ſich, nach den mancherley Anläſſen, verſchiedene Begriffe hervor, die dieſes Vermögen kennbar machen und ſich in einem mehr, oder weniger ausführlichen Aufſatz ſammeln laſſen, nachdem die Beobachtung derſelben längere Zeit, oder mit gröſſerer Scharfſichtigkeit angeſtellt worden. Wo dieſe Unterſuchung werde vollendet ſeyn, läßt ſich, nach dieſem gleichſam mechaniſchen Verfahren, niemals mit Sicherheit beſtimmen. Auch entdecken ſich die

Begriffe, die man nur ſo bey Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und ſyſtematiſchen Einheit, ſondern werden zulezt nur nach Aehnlichkeiten gepaart und nach der Gröſſe ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zuſammengeſezten, in Reihen geſtellt, die nichts weniger als ſyſtematiſch, obgleich auf gewiſſe Weiſe methodiſch zu Stande gebracht werden.

Die Transſcendental-Philoſophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzuſuchen; weil ſie aus dem Verſtande, als abſoluter Einheit, rein und unvermiſcht entſpringen und daher ſelbſt nach einem Begriffe oder Idee, unter ſich zuſammenhängen müſſen. Ein ſolcher Zuſammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher iedem reinen Verſtandesbegriff ſeine Stelle und allen insgeſamt ihre Vollſtändigkeit a priori beſtimt werden kan, welches alles ſonſt vom Belieben, oder dem Zufall abhängen würde.

Des
Transſcendentalen Leitfadens der Entdeckung aller
reinen Verſtandesbegriffe
Erſter Abſchnitt.
Von dem
logiſchen Verſtandesgebrauche überhaupt.

Der Verſtand wurde oben blos negativ erklärt: durch ein nichtſinnliches Erkentnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anſchau-

ung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es giebt aber, ausser der Anschauung, keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkentniß eines ieden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkentniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function, die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kan nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als blos die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben, (sie sey Anschauung oder selbst schon Begriff), bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkentniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In iedem Urtheil ist ein Begriff, der vor viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche leztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht z. B. in dem Urtheile: alle Cörper sind veränderlich, der Begriff des Theilbaren auf verschiedene andre Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Cörpers

bezo-

bezogen; dieſer aber auf gewiſſe uns vorkommende Erſcheinungen. Alſo werden dieſe Gegenſtände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgeſtellt. Alle Urtheile ſind demnach Functionen der Einheit unter unſern Vorſtellungen, da nemlich ſtatt einer unmittelbaren Vorſtellung eine höhere, die dieſe und mehrere unter ſich begreift, zur Erkentniß des Gegenſtandes gebraucht, und viel mögliche Erkentniſſe dadurch in einer zuſammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verſtandes auf Urtheile zurückführen, ſo daß der Verſtand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgeſtellt werden kan. Denn er iſt nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken iſt das Erkentniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen ſich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorſtellung von einem noch unbeſtimten Gegenſtande. So bedeutet der Begriff des Cörpers Etwas, z. B. Metall, was durch ienen Begriff erkant werden kan. Er iſt alſo nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorſtellungen enthalten ſind, vermittelſt deren er ſich auf Gegenſtände beziehen kan. Er iſt alſo das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein iedes Metall iſt ein Cörper. Die Functionen des Verſtandes können alſo insgeſamt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollſtändig darſtellen kan. Daß dies aber ſich ganz wol bewerkſtelligen laſſe, wird der folgende Abſchnitt vor Augen ſtellen.

Des

Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Zweiter Abschnitt.

Von der

logischen Function des Verstandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren, und nur auf die blosse Verstandesform darinn acht geben, so finden wir, daß die Function des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren ieder drey Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

1.
Quantität der Urtheile
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.
Qualität
Beiahende
Verneinende
Unendliche

3.
Relation
Categorische
Hypothetische
Disiunctive

4.
Modalität.
Problematische
Assertorische
Apodictische.

Da diese Eintheilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzu-

abzuweichen ſcheint, ſo werden folgende Verwahrungen wider den beſorglichen Misverſtand nicht unnöthig ſeyn.

1. Die Logiker ſagen mit Recht, daß man beym Gebrauch der Urtheile in Vernunftſchlüſſen die einzelne Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil ſie gar keinen Umfang haben, kan das Prädicat derſelben nicht blos auf einiges deſſen, was unter dem Begriff des Subiects enthalten iſt, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt alſo von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derſelbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von deſſen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen, blos als Erkentniß, der Gröſſe nach, ſo verhält ſie ſich zu dieſem, wie Einheit zur Unendlichkeit, und iſt alſo an ſich ſelbſt davon weſentlich unterſchieden. Alſo, wenn ich ein einzelnes Urtheil (iudicium ſingulare), nicht blos nach ſeiner innern Gültigkeit, ſondern auch, als Erkentniß überhaupt, nach der Gröſſe, die es in Vergleichung mit andern Erkentniſſen hat, ſchätze, ſo iſt es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (iudicia communia) unterſchieden, und verdient in einer vollſtändigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt (obzwar freilich nicht in der, blos auf den Gebrauch der Urtheile untereinander eingeſchränkten Logik) eine beſondere Stelle.

2. Eben ſo müſſen in einer transſendentalen Logik unendliche Urtheile von beiahenden noch unterſchieden

werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik ienen mit Recht beygezählt sind, und kein besonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Diese nemlich abstrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subiect beygelegt, oder ihm entgegen gesezt werde. Jene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieser logischen Beiahung vermittelst eines blos verneinenden Prädicats, und was diese in Ansehung des gesamten Erkentnisses für einen Gewinn verschaft. Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urtheil wenigstens einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich beiahet, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der Nichtsterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbliche aber den andern, so ist durch meinen Satz nichts anders gesagt, als daß die Seele eine von der unendlichen Menge Dinge sey, die übrig bleiben, wenn ich das sterbliche insgesamt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, daß das Sterbliche davon abgetrent, und in dem übrigen Raum ihres Umfangs die Seele gesezt wird. Dieser Raum bleibt aber bey dieser Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Theile desselben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der

Seele

Seele im mindesten wächst, und bejahend bestimt wird. Diese unendliche Urtheile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich blos beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkentnis überhaupt, und in so fern müssen sie in der transscendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hierbey ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkentniß a priori wichtig seyn kan.

3. Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die a) des Prädicats zum Subiect b) des Grundes zur Folge c) der eingetheilten Erkentniß und der gesamleten Glieder der Eintheilung unter einander. In der ersteren Art der Urtheile sind nur zwey Begriffe, in der zweyten zweene Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander betrachtet. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich böse bestraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweyer Sätze: Es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich böse wird bestraft. Ob beyde dieser Sätze an sich wahr seyn, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil gedacht wird. Endlich enthält das disiunctive Urtheil ein Verhältniß zweener, oder mehreren Sätze gegen einander, aber nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, so fern die Sphäre des einen die des andern ausschließt, aber doch zugleich der Gemeinschaft, in so fern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkentniß ausfüllen, also ein

Verhältniß der Theile der Sphäre eines Erkentnisses, da die Sphäre eines ieden Theils ein Ergänzungsstück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkentniß ist, z. E. die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innre Nothwendigkeit, oder durch eine äussere Ursache. Jeder dieser Sätze nimmt einen Theil der Sphäre des möglichen Erkentnisses über das Daseyn einer Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre. Das Erkentniß aus einer dieser Sphären wegnehmen, heißt, sie in eine der übrigen setzen, und dagegen sie in eine Sphäre setzen, heist, sie aus den übrigen wegnehmen. Es ist also in einem disiunctiven Urtheile eine gewisse Gemeinschaft der Erkentnisse, die darin besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschliessen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkentniß bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkentniß ausmachen. Und dieses ist es auch nur, was ich des folgenden wegen hiebey anzumerken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Funktion derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beyträgt, (denn ausser Gröſſe, Qualität und Verhältniß ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte) sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urtheile sind solche, wo man das Beiahen, oder Verneinen als blos möglich (beliebig) annimt. Assertorische, da es als wirklich (wahr)

betrachtet wird. Apodictiſche, in denen man es als nothwendig anſieht *). So ſind die beyden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetiſche Urtheil ausmacht, (antec. und conſequ.) imgleichen in deren Wechſelwirkung das Disiunctive beſteht, (Glieder der Eintheilung) insgeſamt nur problematiſch. In dem obigen Beyſpiel wird der Satz: es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht aſſertoriſch geſagt, ſondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich iſt, daß iemand es annehme, gedacht, und nur die Conſequenz iſt aſſertoriſch. Daher können ſolche Urtheile auch offenbar falſch ſeyn, und doch, problematiſch genommen, Bedingungen der Erkentniß der Wahrheit ſeyn. So iſt das Urtheil: die Welt iſt durch blinden Zufall da, in dem disiunctiven Urtheil nur von problematiſcher Bedeutung, nemlich, daß iemand dieſen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch, (wie die Verzeichnung des falſchen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kan,) den wahren zu finden. Der problematiſche Satz iſt alſo derienige, der nur logiſche Möglichkeit, (die nicht obiectiv iſt) ausdruckt, d. i. eine freye Wahl einen ſolchen Satz gelten zu laſſen, eine blos willkührliche Aufnehmung deſſelben in den Verſtand. Der aſſertoriſche ſagt von logiſcher Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetiſchen Vernunftſchluß

das

*) Gleich, als wenn das Denken im erſten Fall eine Function des Verſtandes, im zweyten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erſt in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkomt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sey, der apodictische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimt, und daher a priori behauptend, und drückt auf solche Weise logische Nothwendigkeit aus. Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so daß man zuvor etwas problematisch urtheilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, d. i. als nothwendig und apodictisch behauptet, so kan man diese drey Functionen der Modalität auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des
Leitfadens der Entdeckung aller reinen
Verstandesbegriffe

Dritter Abschnitt.
Von den reinen Verstandesbegriffen
oder Categorien.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie mehrmalen schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkentniß, und erwartet, daß ihr anderwerts, woher es auch sey, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugehet. Dagegen hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transscendentale

Aesthe-

Aeſthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verſtandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den ſie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer ſeyn würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unſeres Gemüths, unter denen es allein Vorſtellungen von Gegenſtänden empfangen kan, die mithin auch den Begriff derſelben iederzeit afficiren müſſen. Allein die Spontaneität unſeres Denkens erfordert es, daß dieſes Mannigfaltige zuerſt auf gewiſſe Weiſe durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkentniß zu machen. Dieſe Handlung nenne ich Syntheſis.

Ich verſtehe aber unter Syntheſis in der allgemeinſten Bedeutung die Handlung, verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkentniß zu begreifen. Eine ſolche Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige nicht empiriſch, ſondern a priori gegeben iſt (wie das im Raum und der Zeit.). Vor aller Analyſis unſerer Vorſtellungen müſſen dieſe zuvor gegeben ſeyn, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytiſch entſpringen. Die Syntheſis eines Mannigfaltigen aber (es ſey empiriſch oder a priori gegeben) bringt zuerſt eine Erkentniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren ſeyn kan, und alſo der Analyſis bedarf; allein die Syntheſis iſt doch dasienige, was eigentlich die Elemente zu Erkentniſſen ſammlet, und zu einem gewiſſen

Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkentniß urtheilen wollen.

Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkentniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewust sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukomt, und wodurch er uns allererst die Erkentniß in eigentlicher Bedeutung verschaffet.

Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis dieienige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen, (vornemlich ist es in grösseren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Decadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht, (ein Geschäfte, wovon die allgemeine Logik handelt.) Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transsc. Logik. Das erste, was uns, zum Behuf der Erkentniß aller Gegenstände a priori gegeben seyn muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung;

ung; die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft iſt das zweyte, giebt aber noch keine Erkentniß. Die Begriffe, welche dieſer reinen Syntheſis Einheit geben, und lediglich in der Vorſtellung dieſer nothwendigen ſynthetiſchen Einheit beſtehen, thun das dritte zum Erkentniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes, und beruhen auf dem Verſtande.

Dieſelbe Function, welche den verſchiedenen Vorſtellungen in einem Urtheile Einheit gieſt, die giebt auch der bloſſen Syntheſis verſchiedene Vorſtellungen in einer Anſchauung Einheit, welche, allgemein ausgedrukt, der reine Verſtandesbegriff heißt. Derſelbe Verſtand alſo, und zwar durch eben dieſelbe Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelſt der analytiſchen Einheit, die logiſche Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in der Anſchauung überhaupt, in ſeine Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt, weswegen ſie reine Verſtandesbegriffe heiſſen, die a priori auf Obiecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leiſten kan.

Auf ſolche Weiſe entſpringen gerade ſo viel reine Verſtandesbegriffe, welche a priori auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logiſche Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verſtand iſt durch gedachte Functionen völig erſchöpft, und ſein Vermögen dadurch gänzlich ausgemeſſen. Wir wollen dieſe Begriffe, nach dem Ariſtoteles,

Cate-

Categorien nennen, indem unsre Absicht uranfänglich mit der Seinigen zwar einerley ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernet.

Tafel der Categorien.

1.
Der
Quantität
Einheit
Vielheit
Allheit

2.
Der Qualität
Realität
Negation
Limitation

3.
Der Relation.
der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)
der Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4.
Der Modalität.
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daseyn — Nichtseyn
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bey dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kan. Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Ver-

Vermögen zu urtheilen, (welches eben ſo viel iſt, als das Vermögen zu denken) erzeugt, und nicht rhapſodiſtiſch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufſuchung reiner Begriffe entſtanden, deren Vollzähligkeit man niemals gewiß ſeyn kan, da ſie nur durch Induction geſchloſſen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die leztere Art niemals einſieht, warum denn grade dieſe und nicht andre Begriffe, dem reinen Verſtande beywohnen. Es war ein, eines ſcharfſinnigen Mannes würdiger Anſchlag des Ariſtoteles, dieſe Grundbegriffe aufzuſuchen. Da er aber kein Principium hatte, ſo rafte er ſie auf, wie ſie ihm aufſtießen, und trieb deren zuerſt zehn auf, die er Categorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Poſtprädicamente hinzufügte. Allein ſeine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Auſſerdem finden ſich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, vbi, ſitus, imgleichen prius, ſimul) auch ein empiriſcher, (motus) die in dieſes Stammregiſter des Verſtandes gar nicht gehören, oder es ſind auch die abgeleitete Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt, (actio, paſſio) und an einigen der leztern fehlt es gänzlich.

Um der leztern willen iſt alſo noch zu bemerken: daß die Categorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verſtandes, auch ihre eben ſo reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollſtändigen Syſtem der Transſcendental-Philoſophie keinesweges übergangen werden

können, mit deren bloſſer Erwähnung aber ich in einem blos critiſchen Verſuch zufrieden ſeyn kan.

Es ſey mir erlaubt, dieſe reine, aber abgeleitete Verſtandesbegriffe die Prädicabilien des reinen Verſtandes (im Gegenſatz der Prädicamente) zu nennen. Wenn man die urſprüngliche und primitive Begriffe hat, ſo laſſen ſich die abgeleitete und ſubalterne leicht hinzufügen, und der Stammbaum des reinen Verſtandes völlig ausmahlen. Da es mir hier nicht um die Vollſtändigkeit des Syſtems, ſondern nur der Principien zu einem Syſtem zu thun iſt, ſo verſpahre ich dieſe Ergänzung auf eine andere Beſchäftigung. Man kan aber dieſe Abſicht ziemlich erreichen, wenn man die Ontologiſche Lehrbücher zur Hand nimt, und z. B. der Categorie der Cauſalität, die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, der der Gemeinſchaft, die der Gegenwart, des Widerſtandes, den Prädicamenten der Modalität, die des Entſtehens, Vergehens, der Veränderung u. ſ. w. unterordnet. Die Categorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine groſſe Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken, und wo möglich, bis zur Vollſtändigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung ſeyn würde.

Der Definitionen dieſer Categorien überhebe ich mir in dieſer Abhandlung gefliſſentlich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſeyn möchte. Ich werde dieſe Begriffe in der

Folge

Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend iſt. In einem Syſtem der reinen Vernunft würde man ſie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden ſie nur den Hauptpunct der Unterſuchung aus den Augen bringen, indem ſie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der weſentlichen Abſicht etwas zu entziehen, gar wol auf eine andre Beſchäftigung verweiſen kan. Indeſſen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollſtändiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklärungen nicht allein möglich, ſondern auch leicht ſey zu Stande zu bringen. Die Fächer ſind einmal da; es iſt nur nöthig, ſie auszufüllen, und eine ſyſtematiſche Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein ieder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer iſt.

Der

Transscendentalen Analytik

Zweites Hauptstück.

Von der

Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt.

Von den

Principien einer Transscendent. Deduction überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmassungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist, (quid iuris) von der, die die Thatsache angeht, (quid facti) und indem sie von beyden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugniß, oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne iemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir iederzeit die Erfahrung bey Hand haben, ihre obiective Realität zu beweisen. Es giebt indessen auch usurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid iuris, in Anspruch genommen werden, da man alsdenn, wegen der Deduction derselben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen

Rechts-

Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kan, dadurch die Befugniß ſeines Gebrauchs deutlich würde.

Unter den mancherley Begriffen aber, die das ſehr vermiſchte Gewebe der menſchlichen Erkentniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) beſtimt ſind, und dieſer ihre Befugniß bedarf iederzeit einer Deduction; weil zu der Rechtmäßigkeit eines ſolchen Gebrauchs Beweiſe aus der Erfahrung nicht hinreichend ſind, man aber doch wiſſen muß, wie dieſe Begriffe ſich auf Obiecte beziehen können, die ſie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe a priori auf Gegenſtände beziehen können, die transſc. Deduction derſelben, und unterſcheide ſie von der empiriſchen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieſelbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, ſondern das Factum betrift, wodurch der Beſitz entſprungen.

Wir haben iezt ſchon zweierley Begriffe von ganz verſchiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß ſie beyderſeits völlig a priori ſich auf Gegenſtände beziehen, nemlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Categorien, als Begriffe des Verſtandes. Von ihnen eine empiriſche Deduction verſuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit ſeyn; weil eben darin das Unterſcheidende ihrer Natur

liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduction derselben nöthig ist, so wird sie iederzeit transscendental seyn müssen.

Indessen kan man von diesen Begriffen, wie von allem Erkentniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdenn die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkentnißkraft in Ansehung ihrer zu eröfnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwey sehr ungleichartige Elemente enthält, nemlich, eine Materie zur Erkentniß aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bey Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspühren der ersten Bestrebungen unserer Erkentnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen grossen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröfnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe a priori komt dadurch niemals zu Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig seyn soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte

phyſiologiſche Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heiſſen kan, weil ſie eine quæſtio facti betrift, will ich daher die Erklärung des Beſitzes einer reinen Erkentniß nennen. Es iſt alſo klar, daß von dieſen allein es eine transſcenp. Deduction und keinesweges eine empiriſche geben könne, und daß leztere in Anſehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitele Verſuche ſind, womit ſich nur derienige beſchäftigen kan, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieſer Erkentniſſe nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkentniß a priori, nemlich die auf dem transſcendentalen Wege eingeräumet wird, ſo erhellet dadurch doch eben nicht, daß ſie ſo unumgänglich nothwendig ſey. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit, vermittelſt einer transſcendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt, und ihre obiective Gültigkeit a priori erklärt und beſtimt. Gleichwol geht die Geometrie ihren ſichern Schritt durch lauter Erkentniſſe a priori, ohne daß ſie ſich, wegen der reinen und geſetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philoſophie einen Beglaubigungsſchein erbitten darf. Allein der Gebrauch dieſes Begriffs geht in dieſer Wiſſenſchaft auch nur auf die äuſſere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anſchauung iſt, in welcher alſo alle geometriſche Ertentniß, weil ſie ſich auf Anſchauung a priori gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenſtände durch die Erkentniß ſelbſt, a priori (der Form

nach) in der Anschauung, gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verstandesbegriffen die unumgängliche Bedürfniß an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transscendentale Deduction zu suchen, weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädicate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens a priori redet, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Syntheseis gründeten, und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, sondern auch ienen Begriff des Raumes zweydeutig machen, dadurch, daß sie ihn über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu gebrauchen geneigt sind, weshalb auch oben von ihm eine transscendent. Deduction von nöthen war. So muß denn der Leser von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer solchen transsc, Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er sonst blind verfährt, und, nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwissenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einsehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache selbst tief eingehüllt ist, oder über der Wegräumung der Hindernisse zu früh verdrossen werden,

den, weil es darauf ankomt, entweder alle Anſprüche zu Einſichten der reinen Vernunft, als das beliebteſte Feld, nemlich dasienige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben oder dieſe critiſche Unterſuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie dieſe als Erkentniſſe a priori ſich gleichwol auf Gegenſtände nothwendig beziehen müſſen, und eine ſynthetiſche Erkentniß derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich macheten. Denn da nur vermittelſt ſolcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenſtand erſcheinen, d. i. ein Obiect der empiriſchen Anſchauung ſeyn kan, ſo ſind Raum und Zeit reine Anſchauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenſtände als Erſcheinungen a priori enthalten, und die Syntheſis in denſelben hat obiective Gültigkeit.

Die Categorien des Verſtandes dagegen ſtellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenſtände erſcheinen, ohne daß ſie ſich nothwendig auf Functionen des Verſtandes beziehen müſſen, und dieſer alſo die Bedingungen derſelben a priori enthielte. Daher zeigt ſich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nemlich ſubiective Bedingungen des Denkens ſollten obiective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkentniß

der Gegenstände abgeben: denn ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesezt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten, (denn Erfahrungen kan man nicht zum Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit dieses Begriffs a priori muß dargethan werden können) und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sey stnd überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen im Gemüth a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß seyn müssen, ist daraus klar, weil sie sonst, nicht Gegenstände vor uns seyn würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf, gemäß seyn müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könten wol allenfals Erscheinungen so beschaffen seyn, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichts destoweniger

unse-

unſerer Anſchauung Gegenſtände darbiethen, denn die Anſchauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weiſe.

Gedächte man ſich von der Mühſamkeit dieſer Unterſuchungen dadurch loszuwickeln, daß man ſagte: Die Erfahrung böte unabläßig Beyſpiele einer ſolchen Regelmäßigkeit der Erſcheinungen dar, die genugſam Anlaß geben, den Begriff der Urſache davon abzuſondern, und dadurch zugleich die obiective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs zu bewähren, ſo bemerkt man nicht, daß auf dieſe Weiſe der Begriff der Urſache gar nicht entſpringen kan, ſondern daß er entweder völlig a priori im Verſtande müſſe gegründet ſeyn, oder als ein bloſſes Hirngeſpinſt gänzlich aufgegeben werden müſſe. Denn dieſer Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art ſey, daß ein anderes B daraus nothwendig und nach einer ſchlechthin allgemeinen Regel folge. Erſcheinungen geben gar wol Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich iſt, nach der etwas gewöhnlicher maſſen geſchieht, aber niemals, daß der Erfolg nothwendig ſey: daher der Syntheſis der Urſache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empiriſch ausdrücken kan, nemlich, daß die Wirkung nicht blos zu der Urſache hinzu komme, ſondern durch dieſelbe geſezt ſey, und aus ihr erfolge. Die ſtrenge Allgemeinheit der Regel iſt auch gar keine Eigenſchaft empiriſcher Regeln, die durch Induction keine andere als com-

comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können. Nun würde sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur als empirische Producte behandeln wollte.

Uebergang
zur
Transsc. Deduction der Categorien.

Es sind nur zwey Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen, und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung, in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweyte, weil Vorstellung an sich selbst (denn von dessen Caussalität, vermittelst des Willens, ist hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenstand dem Daseyn nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdenn a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwey Bedingungen, unter denen allein die Erkentniß eines Gegenstandes möglich ist, erstlich, Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird: zweytens, Begriff, dadurch ein Gegenstand

ſtand gedacht wird, der dieſer Anſchauung entſpricht. Es iſt aber aus dem obigen klar, daß die erſte Bedingung, nemlich die, unter der allein Gegenſtände angeſchaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liegen. Mit dieſer formalen Bedingung der Sinnlichkeit ſtimmen alſo alle Erſcheinungen nothwendig überein, weil ſie nur durch dieſelbe erſcheinen, d. i. empiriſch angeſchauet und gegeben werden können. Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchauet, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn iſt alle empiriſche Erkentniß der Gegenſtände ſolchen Begriffen nothwendiger Weiſe gemäß, weil, ohne deren Vorausſetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich iſt. Nun enthält aber alle Erfahrung auſſer der Anſchauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenſtande, der in der Anſchauung gegeben wird, oder erſcheint: demnach werden Begriffe von Gegenſtänden überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkentniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Categorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch ſie allein Erfahrung, (der Form des Denkens nach) möglich ſey. Denn alsdenn beziehen ſie ſich nothwendiger Weiſe und a priori auf Gegenſtände der Erfahrung, weil nur vermittelſt ihrer überhaupt irgend ein Gegenſtand der Erfahrung gedacht werden kan.

Die

Die transsc. Deduction aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nemlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkant werden müssen (es sey der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den obiectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum nothwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worinn sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduction, (sondern Illustration) weil sie dabey doch nur zufällig seyn würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkentniß vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Obiect gar nicht begriffen werden können.

Es sind aber drey ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüths abgeleitet werden können, nemlich, Sinn, Einbildungskraf, und Apperception. Darauf gründet sich 1) die Synopsis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn; 2) die Syntheſis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft: endlich 3) die Einheit dieser Syntheſis durch ursprüngliche Apperception. Alle diese Vermögen haben, ausser dem empirischen Gebrauch, noch einen transsc., der lediglich auf die Form geht, und a priori möglich ist. Von diesem haben wir in Ansehung der Sinne oben im ersten Theile

geredet,

geredet, die zwey andre aber wollen wir iezt ihrer Natur nach einzuſehen trachten.

Der

Deduction der reinen Verſtandesbegriffe

Zweiter Abſchnitt.

Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung.

Daß ein Begriff völlig a priori erzeugt werden, und ſich auf einen Gegenſtand beziehen ſolle, obgleich er weder ſelbſt in den Begriff möglicher Erfahrung gehöret, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung beſteht, iſt gänzlich widerſprechend und unmöglich. Denn er würde alsdenn keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anſchauung correſpondirte, indem Anſchauungen überhaupt, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden können, das Feld, oder den geſamten Gegenſtand möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff a priori, der ſich nicht auf dieſe bezöge, würde nur die logiſche Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff ſelbſt ſeyn, wodurch etwas gedacht würde.

Wenn es alſo reine Begriffe a priori giebt, ſo können dieſe zwar freilich nichts Empiriſches enthalten: ſie müſſen aber gleichwol lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung ſeyn, als worauf allein ihre objective Realität beruhen kan.

Will man daher wiſſen, wie reine Verſtandesbegriffe möglich ſeyn, ſo muß man unterſuchen, welches die Bedin-

dingungen a priori seyn, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankomt, und die ihr zum Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahiret. Ein Begriff, der diese formale und obiective Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heissen. Habe ich einmal reine Verstandesbegriffe, so kan ich auch wohl Gegenstände erdenken, die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung iener Begriffe etwas weggelassen seyn kan, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung nothwendig gehöret, (Begriff eines Geistes) oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnet werden, als Erfahrung fassen kan (Begriff von Gott). Die Elemente aber zu allen Erkentnissen a priori selbst zu willkührlichen und ungereimten Erdichtungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt seyn, (denn sonst wären sie nicht Erkentnisse a priori) sie müssen aber iederzeit die reine Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten, denn sonst würde nicht allein durch sie gar nichts gedacht werden, sondern sie selber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entstehen können.

Diese Begriffe nun, welche a priori das reine Denken bey ieder Erfahrung enthalten, finden wir an den Categorien, und es ist schon eine hinreichende Deduction derselben, und Rechtfertigung ihrer obiectiven Gültigkeit,

wenn

wenn wir beweiſen können: daß vermittelſt ihrer allein ein Gegenſtand gedacht werden kan. Weil aber in einem ſolchen Gedanken mehr als das einzige Vermögen zu denken, nemlich der Verſtand beſchäftiget iſt, und dieſer ſelbſt, als ein Erkentnißvermögen, das ſich auf Obiecte beziehen ſoll, eben ſo wol einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieſer Beziehung, bedarf: ſo müſſen wir die ſubiective Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empiriſchen, ſondern transſcendentalen Beſchaffenheit zuvor erwegen.

Wenn eine iede einzelne Vorſtellung der andern ganz fremd, gleichſam iſolirt, und von dieſer getrent wäre, ſo würde niemals ſo etwas, als Erkentniß iſt, entſpringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorſtellungen iſt. Wenn ich alſo dem Sinne deswegen, weil er in ſeiner Anſchauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopſis beylege, ſo correſpondirt dieſer iederzeit eine Syntheſis und die Receptivität kan nur mit Spontaneität verbunden Erkentniſſe möglich machen. Dieſe iſt nun der Grund einer dreyfachen Syntheſis, die nothwendiger Weiſe in allem Erkentniß vorkommt: nemlich, der Apprehenſion der Vorſtellungen, als Modificationen des Gemüths in der Anſchauung, der Reproduction derſelben in der Einbildung und ihrer Recognition im Begriffe. Dieſe geben nun eine Leitung auf drey ſubiective Erkentnißquellen, welche ſelbſt den Verſtand und, durch dieſen, alle Erfah-

fahrung, als ein empirisches Product des Verstandes möglich machen.

Vorläufige Erinnerung.

Die Deduction der Categorien ist mit so viel Schwierigkeiten verbunden, und nöthigt, so tief in die erste Gründe der Möglichkeit unsrer Erkentniß überhaupt einzudringen, daß ich, um die Weitläuftigkeit einer vollständigen Theorie zu vermeiden, und dennoch, bey einer so nothwendigen Untersuchung, nichts zu versäumen, es rathsamer gefunden habe, durch folgende vier Nummern den Leser mehr vorzubereiten, als zu unterrichten; und im nächstfolgenden dritten Abschnitte, die Erörterung dieser Elemente des Verstandes allererst systematisch vorzustellen. Um deswillen wird sich der Leser bis dahin die Dunkelheit nicht abwendig machen lassen, die auf einem Wege, der noch ganz unbetreten ist, anfänglich unvermeidlich ist, sich aber, wie ich hoffe, in gedachtem Abschnitte zur vollständigen Einsicht aufklären soll.

I.

Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung.

Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äusserer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seyn, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden seyn; so gehören sie

ſie doch als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn, und als ſolche ſind alle unſere Erkentniſſe zulezt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nemlich der Zeit unterworfen, als in welcher ſie insgeſamt geordnet, verknüpft und in Verhältniſſe gebracht werden müſſen. Dieſes iſt eine allgemeine Anmerkung, die man bey dem folgenden durchaus zum Grunde legen muß.

Jede Anſchauung enthält ein Mannigfaltiges in ſich, welches doch nicht als ein ſolches vorgeſtellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterſchiede: denn als in einem Augenblik enthalten, kan iede Vorſtellung niemals etwas anderes, als abſolute Einheit ſeyn. Damit nun aus dieſem Mannigfaltigen Einheit der Anſchauung werde, (wie etwa in der Vorſtellung des Raumes) ſo iſt erſtlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zuſammennehmung deſſelben nothwendig, welche Handlung ich die Syntheſis der Apprehenſion nenne, weil ſie gerade zu auf die Anſchauung gerichtet iſt, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieſes aber als ein ſolches, und zwar in einer Vorſtellung enthalten, niemals ohne eine dabey vorkommende Syntheſis bewirken kan.

Dieſe Syntheſis der Apprehenſion muß nun auch a priori, d. i. in Anſehung der Vorſtellungen, die nicht empiriſch ſeyn, ausgeübet werden. Denn ohne ſie würden wir weder die Vorſtellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können: da dieſe nur durch die

Syntheſis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer urſprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. Alſo haben wir eine reine Syntheſis der Apprehenſion.

2.

Von der Syntheſis der Reproduction in der Einbildung.

Es iſt zwar ein blos empiriſches Geſetz, nach welchem Vorſtellungen, die ſich oft gefolgt oder begleitet haben, mit einander endlich vergeſellſchaften, und dadurch in eine Verknüpfung ſetzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenſtandes, eine dieſer Vorſtellungen einen Uebergang des Gemüths zu der andern, nach einer beſtändigen Regel, hervorbringt. Dieſes Geſetz der Reproduction ſezt aber voraus: daß die Erſcheinungen ſelbſt wirklich einer ſolchen Regel unterworfen ſeyn, und daß in dem Mannigfaltigen ihrer Vorſtellungen eine, gewiſſen Regeln gemäſſe, Begleitung, oder Folge ſtatt finde; denn ohne das würde unſere empiriſche Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen gemäſſes zu thun bekommen, alſo, wie ein todtes und uns ſelbſt unbekantes Vermögen im inneren des Gemüths verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald roth, bald ſchwarz, bald leicht, bald ſchwer ſeyn, ein Menſch bald in dieſe, bald in iene thieriſche Geſtalt verändert werden, am längſten Tage bald das

Land

Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt ſeyn, ſo könte meine empiriſche Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bey der Vorſtellung der rothen Farbe den ſchweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewiſſes Wort bald dieſem, bald iennem Dinge beygeleget, oder auch eben daſſelbe Ding bald ſo bald anders benant, ohne daß hierin eine gewiſſe Regel, der die Erſcheinungen ſchon von ſelbſt unterworfen ſind, herrſchete, ſo könte keine empiriſche Syntheſis der Reproduction ſtatt finden.

Es muß alſo etwas ſeyn, was ſelbſt dieſe Reproduction der Erſcheinungen möglich macht, dadurch, daß es der Grund a priori einer nothwendigen ſynthetiſchen Einheit derſelben iſt. Hierauf aber komt man bald, wenn man ſich beſinnt, das Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern das bloſſe Spiel unſerer Vorſtellungen ſind, die am Ende auf Beſtimmungen des inneren Sinnes auslaufen. Wenn wir nun darthun können, daß ſelbſt unſere reineſte Anſchauungen a priori keine Erkentniß verſchaffen, auſſer, ſo fern ſie eine ſolche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Syntheſis der Reproduction möglich macht, ſo iſt dieſe Syntheſis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet, und man muß eine reine transſcendentale Syntheſis derſelben annehmen, die ſelbſt der Möglichkeit aller Erfahrung, (als welche die Repro-

ducibilität der Erscheinungen nothwendig voraussezt) zum Grunde liegt. Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die erste Theile der Linie, die vorhergehende Theile der Zeit, oder die nach einander vorgestellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenanten Gedanken, ia gar nicht einmal die reineste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.

Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduction unzertrenlich verbunden. Und da iene den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkentnisse überhaupt (nicht blos der empirischen, sondern auch der reinen a priori) ausmacht, so gehört die reproductive Synthesis der Einbildungskraft zu den transscendentalen Handlungen des Gemüths und in Rücksicht auf dieselbe, wollen wir dieses Vermögen auch das transscendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen.

3.

Von der Syntheſis der Recognition im Begriffe.

Ohne Bewuſtſeyn, daß das, was wir denken, eben daſſelbe ſey, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorſtellungen vergeblich ſeyn. Denn es wäre eine neue Vorſtellung im ietzigen Zuſtande, die zu dem Actus, wodurch ſie nach und nach hat erzeugt werden ſollen, gar nicht gehörete, und das Mannigfaltige derſelben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewuſtſeyn verſchaffen kan. Vergeſſe ich im Zählen: daß die Einheiten, die mir iezt vor Sinnen ſchweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden ſind, ſo würde ich die Erzeugung der Menge, durch dieſe ſucceſſive Hinzuthuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieſer Begriff beſteht lediglich in dem Bewuſtſeyn dieſer Einheit der Syntheſis.

Das Wort Begriff könte uns ſchon von ſelbſt zu dieſer Bemerkung Anleitung geben. Denn dieſes eine Bewuſtſeyn iſt es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeſchaute, und denn auch Reproducirte, in eine Vorſtellung vereinigt. Dieſes Bewuſtſeyn kan oft nur ſchwach ſeyn, ſo daß wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Actus ſelbſt, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung

der Vorstellung verknüpfen: aber unerachtet dieser Unterschiede, muß doch immer ein Bewustseyn angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe, und mit ihnen Erkentniß von Gegenständen ganz unmöglich.

Und hier ist es denn nothwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine. Wir haben oben gesagt: daß Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich, in eben derselben Art, nicht als Gegenstände (ausser der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden. Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniß correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkentniß doch nichts haben, welches wir dieser Erkentniß als correspondirend gegen über setzen könten.

Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkentniß auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bey sich führe, da nemlich dieser als dasienige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkentnisse nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimt seyn, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen

Digitized by Google

einſtimmen, d. i. diejenige Einheit haben müſſen, welche den Begriff von einem Gegenſtande ausmacht.

Es iſt aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen zu thun haben, und jenes X, was ihnen correſpondirt (der Gegenſtand), weil er etwas von allen unſern Vorſtellungen unterſchiedenes ſeyn ſoll, vor uns nichts iſt, die Einheit, welche der Gegenſtand nothwendig macht, nichts anders ſeyn könne, als die formale Einheit des Bewuſtſeyns in der Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen. Alsdenn ſagen wir: wir erkennen den Gegenſtand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anſchauung ſynthetiſche Einheit bewirkt haben. Dieſe iſt aber unmöglich, wenn die Anſchauung nicht durch eine ſolche Function der Syntheſis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduction des Mannigfaltigen a priori nothwendig und einen Begriff, in welchem dieſes ſich vereinigt, möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenſtand, indem wir uns der Zuſammenſetzung von drey geraden Linien nach einer Regel bewuſt ſind, nach welcher eine ſolche Anſchauung iederzeit dargeſtelt werden kan. Dieſe Einheit der Regel beſtimt nun alles Mannigfaltige, und ſchränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen, und der Begriff dieſer Einheit iſt die Vorſtellung vom Gegenſtande = X, den ich durch die gedachte Prädicate eines Triangels denke.

Alles Erkentniß erfordert einen Begriff, dieser mag nun so unvollkommen, oder so dunkel seyn, wie er wolle: dieser aber ist seiner Form nach iederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Cörper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkentniß äusserer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kan er aber nur dadurch seyn: daß er bey gegebenen Erscheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewustseyn, vorstellt. So macht der Begriff des Cörpers, bey der Wahrnehmung von Etwas auser uns, die Vorstellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt ꝛc. nothwendig.

Aller Nothwendigkeit liegt iederzeit eine transscendentale Bedingung zum Grunde. Also muß ein transscendentaler Grund der Einheit des Bewustseyns, in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch, der Begriffe der Obiecte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unsern Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Nothwendig der Synthesis ausdrukt.

Diese ursprüngliche und transscendentale Bedingung ist nun keine andere, als die transscendentale Apperception.

tion. Das Bewuſtſeyn ſeiner ſelbſt, nach den Beſtimmungen unſeres Zuſtandes, bey der innern Wahrnehmung iſt blos empiriſch, iederzeit wandelbar, es kan kein ſtehendes oder bleibendes Selbſt in dieſem Fluſſe innrer Erſcheinungen geben, und wird gewöhnlich der innre Sinn genant, oder die empiriſche Apperception. Das was nothwendig als numeriſch identiſch vorgeſtellt werden ſoll, kan nicht als ein ſolches durch empiriſche Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung ſeyn, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und dieſe ſelbſt möglich macht, welche eine ſolche transſcendentale Vorausſetzung geltend machen ſoll.

Nun können keine Erkentniſſe in uns ſtatt finden, keine Verknüpfung und Einheit derſelben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewuſtſeyns, welche vor allen Datis der Anſchauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorſtellung von Gegenſtänden allein möglich iſt. Dieſes reine urſprüngliche, unwandelbare Bewuſtſeyn will ich nun die transſcendentale Apperception nennen. Daß ſie dieſen Namen verdiene, erhellet ſchon daraus: daß ſelbſt die reineſte obiective Einheit, nemlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anſchauungen auf ſie möglich ſeyn. Die numeriſche Einheit dieſer Apperception liegt alſo a priori allen Begriffen eben ſo wol zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anſchauungen der Sinnlichkeit.

Eben

Eben diese transscendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beysammen seyn können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen. Denn diese Einheit des Bewustseyns wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkentniß des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewust werden könte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkentniß verbindet. Also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewustseyn der Identität seiner selbst zugleich ein Bewustseyn einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die sie nicht allein nothwendig reproducibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin sie nothwendig zusammenhängen: denn das Gemüth konte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transscendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht. Nunmehro werden wir auch unsere Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen seyn. Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände,

de, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was ſich darin unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, heißt Anſchauung. Nun ſind aber dieſe Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungen, die wiederum ihren Gegenſtand haben, der alſo von uns nicht mehr angeſchaut werden kan, und daher der nichtempiriſche, d. i. transſcendentale Gegenſtand = X genant werden mag.

Der reine Begriff von dieſem transſcendentalen Gegenſtande, (der wirklich bey allen unſern Erkentniſſen immer einerley = X iſt,) iſt das, was in allen unſern empiriſchen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenſtand, d. i. obiective Realität verſchaffen kan. Dieſer Begriff kan nun gar keine beſtimte Anſchauung enthalten, und wird alſo nichts anders, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkentniß angetroffen werden muß, ſo fern es in Beziehung auf einen Gegenſtand ſteht. Dieſe Beziehung aber iſt nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewuſtſeyns, mithin auch der Syntheſis des Mannigfaltigen durch gemeinſchaftliche Function des Gemüths, es in einer Vorſtellung zu verbinden. Da nun dieſe Einheit als a priori nothwendig angeſehen werden muß, (weil die Erkentniß ſonſt ohne Gegenſtand ſeyn würde) ſo wird die Beziehung auf einen transſcendentalen Gegenſtand d. i. die obiective Realität unſerer empiriſchen Erkentniß, auf dem transſcenden-

talen

talen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen, so fern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältniß in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. daß sie eben sowol in der Erfahrung unter Bedingungen der nothwendigen Einheit der Appereception, als in der bloßen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ia daß durch iene iede Erkentniß allererst möglich werde.

4.

Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Categorien, als Erkentnissen a priori.

Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellet werden: eben so, wie nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältniß des Seyns oder Nichtseyns statt finden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrnehmungen, so fern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nemlich gerade die Form der Erfahrung aus und sie ist nichts anders, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.

Ein-

Einheit der Syntheſis nach empiriſchen Begriffen würde ganz zufällig ſeyn und, gründeten dieſe ſich nicht auf einen transſcendentalen Grund der Einheit, ſo würde es möglich ſeyn, das ein Gewühle von Erſcheinungen unſere Seele anfüllete, ohne daß doch daraus iemals Erfahrung werden könte. Alsdenn fiele aber auch alle Beziehung der Erkentniß auf Gegenſtände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen mangelte, mithin würde ſie zwar gedankenloſe Anſchauung, aber niemals Erkentniß, alſo für uns ſo viel als gar nichts ſeyn.

Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführte Categorien ſind nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, ſo wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anſchauung zu eben derſelben enthalten. Alſo ſind iene auch Grundbegriffe, Obiecte überhaupt zu den Erſcheinungen zu denken, und haben alſo a priori obiective Gültigkeit; welches dasienige war, was wir eigentlich wiſſen wollten.

Die Möglichkeit aber, ia ſo gar die Nothwendigkeit dieſer Categorien beruhet auf der Beziehung, welche die geſamte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle mögliche Erſcheinungen, auf die urſprüngliche Apperception haben, in welcher alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbſtbewuſtſeyns gemäß ſeyn, d. i.

unter allgemeinen Functionen der Syntheſis ſtehen muß, nemlich der Syntheſis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität a priori beweiſen kan. So iſt der Begriff einer Urſache nichts anders, als eine Syntheſis (deſſen, was in der Zeitreihe folgt, mit andern Erſcheinungen,) nach Begriffen, und ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel a priori hat, und die Erſcheinungen ſich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin nothwendige Einheit des Bewuſtſeyns, in dem Mannigfaltigen der Warnehmungen, nicht angetroffen werden. Dieſe würden aber alsdenn auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Object, und nichts als ein blindes Spiel der Vorſtellungen, d. i. weniger, als ein Traum ſeyn.

Alle Verſuche, iene reine Verſtandesbegriffe von der Erfahrung abzuleiten, und ihnen einen blos empiriſchen Urſprung zuzuſchreiben, ſind alſo ganz eitel und vergeblich. Ich will davon nichts erwehnen, daß z. E. der Begriff einer Urſache den Zug von Nothwendigkeit bey ſich führt, welche gar keine Erfahrung geben kan, die uns zwar lehrt: daß auf eine Erſcheinung gewöhnlicher Maaſſen etwas Andres folge, aber nicht, daß es nothwendig darauf folgen müſſe, noch daß a priori und ganz allgemein daraus als einer Bedingung auf die Folge könne geſchloſſen werden. Aber iene empiriſche Regel der Aſſociation, die man doch durchgängig annehmen muß, wenn man ſagt: daß alles in der Reihenfolge der Begebenheiten

heiten dermaſſen unter Regeln ſtehe, daß niemals etwas geſchieht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es iederzeit folge: dieſes, als ein Geſetz der Natur, worauf beruht es, frage ich? und wie iſt ſelbſt dieſe Aſſociation möglich? Der Grund der Möglichkeit der Aſſociation des Mannigfaltigen, ſo fern es im Obiecte liegt, heißt die Affinität des Mannigfaltigen. Ich frage alſo, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erſcheinungen, (dadurch ſie unter beſtändigen Geſetzen ſtehen, und darunter gehören müſſen,) begreiflich?

Nach meinen Grundſätzen iſt ſie ſehr wol begreiflich. Alle mögliche Erſcheinungen gehören, als Vorſtellungen, zu dem ganzen möglichen Selbſtbewuſtſeyn. Von dieſem aber, als einer transſcendentalen Vorſtellung, iſt die numeriſche Identität unzertrenlich, und a priori gewiß, weil nichts in das Erkentniß kommen kan, ohne vermittelſt dieſer urſprünglichen Apperception. Da nun dieſe Identität nothwendig in der Syntheſis alles Mannigfaltigen der Erſcheinungen, ſo fern ſie empiriſche Erkentniß werden ſoll, hinein kommen muß, ſo ſind die Erſcheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Syntheſis (der Apprehenſion) durchgängig gemäs ſeyn muß. Nun heißt aber die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige, (mithin auf einerley Art) geſezt werden kan, eine Regel, und wenn es ſo geſezt werden muß, ein Geſetz. Alſo ſtehen alle Erſcheinungen in einer durchgängigen Verknupfung nach noth-

wendigen Gesetzen, und mithin in einer transscendentalen Affinität, woraus die empirische die blosse Folge ist.

Daß die Natur sich nach unserm subiectiven Grunde der Apperception richten, ia gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhangen solle, lautet wol sehr widersinnisch und befremdlich. Bedenket man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sey, so wird man sich nicht wundern, sie blos in dem Radicalvermögen aller unsrer Erkentniß, nemlich der transscendentalen Apperception, in derienigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Obiect aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heissen kan; und daß wir auch eben darum diese Einheit a priori, mithin auch als nothwendig erkennen können, welches wir wol müsten unterwegens lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben. Denn da wüste ich nicht, wo wir die synthetische Sätze einer solchen allgemeinen Natureinheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegenständen der Natur selbst entlehnen müßte. Da dieses aber nur empirisch geschehen könte: so würde daraus keine andere, als blos zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bey weitem an den nothwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt

Der

Der Deduction der reinen Verstandesbegriffe

Dritter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen.

Was wir im vorigen Abschnitte abgesondert und einzeln vortrugen, wollen wir iezt vereinigt und im Zusammenhange vorstellen. Es sind drey subiective Erkentnißquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkentniß der Gegenstände derselben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperception; iede derselben kan als empirisch, nemlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen. Der Sinn stellt die Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Association (und Reproduction), die Apperception in dem empirischen Bewustseyn der Identität dieser reproductiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Recognition.

Es liegt aber der sämtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung (in Ansehung ihrer als Vorstellung die Form der inneren Anschauung, die Zeit,) der Association die

reine Syntheſis der Einbildungskraft, und dem empiriſchen Bewuſtſeyn die reine Apperception, d. i. die durchgängige Identität ſeiner ſelbſt bey allen möglichen Vorſtellungen, a priori zum Grunde.

Wollen wir nun den innern Grund dieſer Verknüpfung der Vorſtellungen bis auf denienigen Punct verfolgen, in welchem ſie alle zuſammenlaufen müſſen, um darin allererſt Einheit der Erkentniß zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, ſo müſſen wir von der reinen Apperception anfangen. Alle Anſchauungen ſind vor uns nichts, und gehen uns nicht im mindeſten etwas an, wenn ſie nicht ins Bewuſtſeyn aufgenommen werden können, ſie mögen nun direct oder indirect, darauf einflieſſen, und nur durch dieſes allein iſt Erkentniß möglich. Wir ſind uns a priori der durchgängigen Identität unſerer ſelbſt in Anſehung aller Vorſtellungen, die zu unſerem Erkentniß iemals gehören können, bewuſt, als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorſtellungen, (weil dieſe in mir doch nur dadurch etwas vorſtellen, daß ſie mit allem andern zu einem Bewuſtſeyn gehören, mithin darin wenigſtens müſſen verknüpft werden können). Dies Princip ſteht a priori feſt, und kan das transſcendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen (mithin auch in der Anſchauung), heiſſen. Nun iſt die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subiect ſynthetiſch: alſo giebt die reine Apperception ein Princi-

pium

pium der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anſchauung an die Hand. *)

*) Man gebe auf dieſen Satz wol acht, der von groſſer Wichtigkeit iſt. Alle Vorſtellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empiriſches Bewuſtſeyn: denn hätten ſie dieſes nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, ſich ihrer bewuſt zu werden; ſo würde das ſo viel ſagen, ſie exiſtirten gar nicht. Alles empiriſche Bewuſtſeyn hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transſcendentales (vor aller beſondern Erfahrung vorhergehendes) Bewuſtſeyn, nemlich das Bewuſtſeyn meiner Selbſt, als die urſprüngliche Apperception. Es iſt alſo ſchlechthin nothwendig, daß in meinem Erkentniſſe alles Bewuſtſeyn zu ſeinem Bewuſtſeyn (meiner Selbſt) gehöre. Hier iſt nun eine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen, (Bewuſtſeyns) die a priori erkant wird, und gerade ſo den Grund zu ſynthetiſchen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu ſolchen Sätzen, die die Form der bloſſen Anſchauung angehen, abgiebt. Der ſynthetiſche Satz: daß alles verſchiedene empiriſche Bewuſtſeyn in einem einigen Selbſtbewuſtſeyn verbunden ſeyn müſſe, iſt der ſchlechthin erſte und ſynthetiſche Grundſatz unſeres Denkens überhaupt. Es iſt aber nicht aus der Acht zu laſſen, daß die bloſſe Vorſtellung Ich in Beziehung auf alle andere (deren collective Einheit ſie möglich macht) das transſendentale Bewuſtſeyn ſey. Dieſe Vorſtellung mag nun klar (empiriſches Bewuſtſeyn) oder dunkel ſeyn, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit deſſelben; ſondern die Möglichkeit der logiſchen Form alles Erkentniſſes beruhet nothwendig auf dem Verhältniß zu dieſer Apperception als einem Vermögen.

Diese synthetische Einheit sezt aber eine Syntheſis voraus, oder schließt sie ein, und soll iene a priori nothwendig seyn, so muß leztere auch eine Syntheſis a priori seyn. Also beziehet sich die transſc. Einheit der Apperception auf die reine Syntheſis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkentniß. Es kan aber nur die productive Syntheſis der Einbildungskraft a priori statt finden; denn die reproductive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Principium der nothwendigen Einheit der reinen (productiven) Syntheſis der Einbildungskraft vor der Apperception der Grund der Möglichkeit aller Erkentniß, besonders der Erfahrung.

Nun nennen wir die Syntheſis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transſcendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als blos auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht, und die Einheit dieser Syntheſis heißt transſcendental, wenn sie in Beziehung auf die urſprüngliche Einheit der Apperception, als a priori nothwendig vorgeſtellt wird. Da diese leztere nun der Möglichkeit aller Erkentniſſe zum Grunde liegt, so ist die transſcendentale Einheit der Syntheſis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkentniß, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgeſtellt werden müſſen.

Die

Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Syntheſis der Einbildungskraft iſt der Verſtand, und eben dieſelbe Einheit, beziehungsweiſe auf die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft, der reine Verſtand. Alſo ſind im Verſtande reine Erkentniſſe a priori, welche die nothwendige Einheit der reinen Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung aller möglichen Erſcheinungen, enthalten. Dieſes ſind aber die Categorien, d. i. reine Verſtandesbegriffe, folglich enthält die empiriſche Erkentnißkraft des Menſchen nothwendig einen Verſtand, der ſich auf alle Gegenſtände der Sinne, obgleich nur vermittelſt der Anſchauung, und der Syntheſis derſelben durch Einbildungskraft bezieht, unter welchen alſo alle Erſcheinungen, als Data zu einer möglichen Erfahrung ſtehen. Da nun dieſe Beziehung der Erſcheinungen auf mögliche Erfahrung ebenfals nothwendig iſt, (weil wir ohne dieſe gar keine Erkentniß durch ſie bekommen würden, und ſie uns mithin gar nichts angingen) ſo folgt, daß der reine Verſtand, vermittelſt der Categorien, ein formales und ſynthetiſches Principium aller Erfahrungen ſey, und die Erſcheinungen eine nothwendige Beziehung auf den Verſtand haben.

Jezt wollen wir den nothwendigen Zuſammenhang des Verſtandes mit den Erſcheinungen vermittelſt der Categorien dadurch vor Augen legen, daß wir von unten auf, nemlich dem Empiriſchen anfangen. Das erſte, was uns

gegeben wird, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewustseyn verbunden ist, Wahrnehmung heißt, (ohne das Verhältniß zu einem, wenigstens möglichen Bewustseyn, würde Erscheinung vor uns niemals ein Gegenstand der Erkentniß werden können, und also vor uns nichts seyn, und weil sie an sich selbst keine obiective Realität hat, und nur im Erkentnisse existirt, überall nichts seyn.) Weil aber iede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüthe an sich zerstreuet und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nöthig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein thätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne *). Die Einbildungskraft soll nemlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendiren.

Es

*) Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sey, daran hat wol noch kein Psychologe gedacht. Das komt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern sezten solche auch so gar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nemlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird.

Es iſt aber klar, daß ſelbſt dieſe Apprehenſion des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zuſammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein ſubiectiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüth zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüber zu rufen, und ſo ganze Reihen derſelben darzuſtellen, d. i. ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empiriſch iſt.

Weil aber, wenn Vorſtellungen, ſo wie ſie zuſammen gerathen, einander ohne Unterſchied reproducirten, wiederum kein beſtimmter Zuſammenhang derſelben, ſondern blos regelloſe Haufen derſelben, mithin gar kein Erkentniß entſpringen würde; ſo muß die Reproduction derſelben eine Regel haben, nach welcher eine Vorſtellung vielmehr mit dieſer, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Dieſen ſubiectiven und empiriſchen Grund der Reproduction nach Regeln nent man die Aſſociation der Vorſtellungen.

Würde nun aber dieſe Einheit der Aſſociation nicht auch einen obiectiven Grund haben, ſo daß es unmöglich wäre, daß Erſcheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen ſynthetiſchen Einheit dieſer Apprehenſion, ſo würde es auch etwas ganz zufälliges ſeyn, daß ſich Erſcheinungen in einen Zuſammenhang der menſchlichen Erkentniſſe ſchickten. Denn, ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu aſſociiren; ſo bliebe es doch an ſich

ganz unbestimt und zufällig, ob sie auch associabel wären; und in dem Falle, daß sie es nicht wären, so würde eine Menge Wahrnehmungen, und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich seyn, in welcher viel empirisches Bewustseyn in meinem Gemüth anzutreffen wäre, aber getrent, und ohne daß es zu einem Bewustseyn meiner selbst gehörete, welches aber unmöglich ist. Denn nur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewustseyn (der ursprünglichen Apperception) zehle, kan ich bey allen Wahrnehmungen sagen: daß ich mir ihrer bewust sey. Es muß also ein obiectiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender Grund seyn, worauf die Möglichkeit, ia sogar die Nothwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nemlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich associabel, und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduction unterworfen seyn. Diesen obiectiven Grund aller Association der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben. Diesen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatze von der Einheit der Apperception, in Ansehung aller Erkentnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen, so ins Gemüth kommen, oder apprehendirt werden, daß sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen, welches, ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch obiectiv nothwendig ist, unmöglich seyn würde.

Die

Die obiective Einheit alles (empiriſchen) Bewuſtſeyns in einem Bewuſtſeyn (der urſprünglichen Apperception) iſt alſo die nothwendige Bedingung ſo gar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erſcheinungen (nahe oder entfernte) iſt eine nothwendige Folge einer Syntheſis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet iſt.

Die Einbildungskraft iſt alſo auch ein Vermögen einer Syntheſis a priori, weswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungskraft geben, und, ſo fern ſie in Anſehung alles Mannigfaltigen der Erſcheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Syntheſis derſelben zu ihrer Abſicht hat, kan dieſe die transſcendentale Function der Einbildungskraft genant werden. Es iſt daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelſt dieſer transſcendentalen Function der Einbildungskraft, ſogar die Affinität der Erſcheinungen, mit ihr die Aſſociation und durch dieſe endlich die Reproduction nach Geſetzen, folglich die Erfahrung ſelbſt möglich werde: weil ohne ſie gar keine Begriffe von Gegenſtänden in eine Erfahrung zuſammenflieſſen würden.

Denn das ſtehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unſerer Vorſtellungen aus, ſo fern es blos möglich iſt, ſich ihrer bewuſt zu werden, und alles Bewuſtſeyn gehört eben ſo wol zu einer allbefaſſenden reinen Apperception, wie alle ſinnliche

Anſchau-

Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, nemlich der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuel zu machen. Denn an sich selbst ist die Syntheſis der Einbildungskraf, obgleich a priori ausgeübt, dennoch iederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältniß des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können.

Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkentniß a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception andererseits, in Verbindung. Beyde äusserste Enden, nemlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen; weil iene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkentnisses, mithin keine Erfahrung geben würden. Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Association, (der Reproduction,) endlich der Recognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren

ren und höchſten (der blos empiriſchen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle obiective Gültigkeit (Wahrheit) der empiriſchen Erkentniß möglich machen. Dieſe Gründe der Recognition des Mannigfaltigen, ſo fern ſie blos die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, ſind nun iene Categorien. Auf ihnen gründet ſich alſo alle formale Einheit in der Syntheſis der Einbildungskraft, und vermittelſt dieſer auch alles empiriſchen Gebrauchs derſelben (in der Recognition, Reproduction, Aſſociation, Apprehenſion) bis herunter zu den Erſcheinungen, weil dieſe, nur vermittelſt iener Elemente der Erkentniß und überhaupt unſerm Bewuſtſeyn, mithin uns ſelbſt angehören können.

Die Ordnung und Regelmäßigkeit alſo an den Erſcheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir ſelbſt hinein, und würden ſie auch nicht darin finden können, hätten wir ſie nicht, oder die Natur unſeres Gemüths urſprünglich hineingelegt. Denn dieſe Natureinheit ſoll eine nothwendige, d. i. a priori gewiſſe Einheit der Verknüpfung der Erſcheinungen ſeyn. Wie ſollten wir aber wol a priori eine ſynthetiſche Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den urſprünglichen Erkentnißquellen unſeres Gemüths ſubiective Gründe ſolcher Einheit a priori enthalten, und wären dieſe ſubiective Bedingungen nicht zugleich obiectiv gültig, indem ſie die Gründe

der

der Möglichkeit seyn, überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen.

Wir haben den Verstand oben auf mancherley Weise erklärt: durch eine Spontaneität der Erkentniß, (im Gegensatz der Receptivität der Sinnlichkeit) durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urtheile, welche Erklärungen, wenn man sie beym lichten besieht, auf eins hinauslaufen. Jezt können wir ihn als das Vermögen der Regeln characterisiren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher. Sinnlichkeit giebt uns Formen, (der Anschauung) der Verstand aber Regeln. Dieser ist iederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, so fern sie objectiv sind, (mithin der Erkentniß des Gegenstandes nothwendig anhängen) heissen Gesetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten, (unter welchen andere alle stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht blos ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung vor die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit

des

des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben: denn Erscheinungen können, als solche, nicht auſſer uns statt finden, sondern existiren nur in unsrer Sinnlichkeit. Diese aber, als Gegenstand der Erkentniß in einer Erfahrung, mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen (es nemlich aus einer einzigen zu bestimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen eben so a priori im Verstande, und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als bloſſe Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen, und durch dieselbe der Form nach, allein möglich sind.

So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nemlich der Erfahrung angemessen ist gleichwol eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keinesweges vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kan. Aber alle empirische Gesetze sind nur

beson-

besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm iene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle Erscheinungen, unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch iederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß seyn müssen.

Der reine Verstand ist also in den Categorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transsc. Deduction der Categorien nicht zu leisten, als dieses Verhältniß des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die obiective Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen, und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit fest zusetzen

Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Wären die Gegenstände, womit unsre Erkentniß zu thun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können. Denn woher sollten wir sie nehmen? Nehmen wir sie vom Obiect (ohne hier noch einmal zu untersuchen, wie dieses

dieſes uns bekant werden könte) ſo wären unſere Begriffe blos empiriſch, und keine Begriffe a priori. Nehmen wir ſie aus uns ſelbſt, ſo kan das, was blos in uns iſt, die Beſchaffenheit eines von unſern Vorſtellungen unterſchiedenen Gegenſtandes nicht beſtimmen, d. i. ein Grund ſeyn, warum es ein Ding geben ſolle, dem ſo etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme, und nicht vielmehr alle dieſe Vorſtellung leer ſey. Dagegen, wenn wir es überall nur mit Erſcheinungen zu thun haben, ſo iſt es nicht allein möglich, ſondern auch nothwendig, daß gewiſſe Begriffe a priori vor der empiriſchen Erkentniß der Gegenſtände vorhergehen. Denn als Erſcheinungen machen ſie einen Gegenſtand aus, der blos in uns iſt, weil eine bloſſe Modification unſerer Sinnlichkeit auſſer uns gar nicht angetroffen wird. Nun drükt ſelbſt dieſe Vorſtellung: daß alle dieſe Erſcheinungen, mithin alle Gegenſtände, womit wir uns beſchäftigen können, insgeſamt in mir, d. i. Beſtimmungen meines identiſchen Selbſt ſind, eine durchgängige Einheit derſelben in einer und derſelben Apperception als nothwendig aus. In dieſer Einheit des möglichen Bewuſtſeyns aber beſteht auch die Form aller Erkentniß der Gegenſtände, (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Obiect gehörig, gedacht wird). Alſo geht die Art, wie das Mannigfaltige der ſinnlichen Vorſtellung (Anſchauung) zu einem Bewuſtſeyn gehört, vor aller Erkentniß des Gegenſtandes, als die intellectuelle Form derſelben, vorher, und macht ſelbſt eine formale Erkentniß aller Gegenſtände

a priori überhaupt aus, so fern sie gedacht werden (Categorien.) Die Syntheſis derſelben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorſtellungen in Beziehung auf die urſprüngliche Apperception, gehen aller empiriſchen Erkentniß vor. Reine Verſtandesbegriffe ſind alſo nur darum a priori möglich, ia gar, in Beziehung auf Erfahrung, nothwendig, weil unſer Erkentniß mit nichts, als Erſcheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns ſelbſt liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorſtellung eines Gegenſtandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen, und dieſe der Form nach auch allererſt möglich machen muß. Und aus dieſem Grunde, dem einzigmöglichen unter allen, iſt denn auch unſere Deduction der Categorien geführet worden.

Der

Transſcendentalen Analytik Zweytes Buch.

Die

Analytik der Grundſätze.

Die allgemeine Logik iſt über einem Grundriſſe erbauet, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkentnißvermögen zuſammen trift. Dieſe ſind: **Verſtand, Urtheilskraft** und **Vernunft**. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, gerade den Functionen und der Ordnung

nung iener Gemüthskräfte gemäß, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift.

Da gedachte blos formale Logik von allem Inhalte der Erkentniß (ob sie rein oder empirisch sey) abstrahirt und sich blos mit der Form des Denkens (der discursiven Erkentniß) überhaupt beschäftigt: so kan sie in ihrem analytischen Theile auch den Canon vor die Vernunft mit befassen, deren Form ihre sichere Vorschrift hat, die, ohne die besondere Natur der dabey gebrauchten Erkentniß in Betracht zu ziehen, a priori, durch blosse Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente eingesehen werden kan.

Die transscendentale Logik, da sie auf einen bestimten Inhalt, nemlich blos der reinen Erkentnisse a priori, eingeschränkt ist, kan es ihr in dieser Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt sich: daß der transscendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht obiectiv gültig sey, mithin nicht zur Logik der Wahrheit, d. i. der Analytik gehöre, sondern, als eine Logik des Scheins, einen besondern Theil des scholastischen Lehrgebäudes, unter dem Namen der transscendentalen Dialectik, erfodere.

Verstand und Urtheilskraft haben demnach ihren Canon des obiectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs, in der transscendentalen Logik, und gehören also in ihren analytischen Theil. Allein Vernunft in ihren Versuchen, über Gegenstände a priori etwas auszumachen, und das Erkentniß über die Grenzen möglicher Erfahrung zu erweitern,

iſt ganz und gar dialectiſch und ihre Scheinbehauptungen ſchicken ſich durchaus nicht in einen Canon, dergleichen doch die Analytik enthalten ſoll.

Die Analytik der Grundſätze wird demnach lediglich ein Canon vor die Urtheilskraft ſeyn, der ſie lehrt, die Verſtandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erſcheinungen anzuwenden. Aus dieſer Urſache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundſätze des Verſtandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieſes Geſchäfte genauer bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der Transſcendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Wenn der Verſtand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, ſo iſt Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu ſubſumiren, d. i. zu unterſcheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (caſus datae legis) ſtehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorſchriften vor die Urtheilskraft, und kan ſie auch nicht enthalten. Denn da ſie von allem Inhalte der Erkentniß abſtrahirt; ſo bleibt ihr nichts übrig, als das Geſchäfte, die bloſſe Form der Erkentniß in Begriffen, Urtheile

theilen und Schlüſſen analytiſch aus einander zu ſetzen, und dadurch formale Regeln alles Verſtandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte ſie nun allgemein zeigen, wie man unter dieſe Regeln ſubſumiren, d. i. unterſcheiden ſollte, ob etwas darunter ſtehe oder nicht, ſo könte dieſes nicht anders, als wieder durch eine Regel geſchehen. Dieſe aber erfordert eben darum, weil ſie eine Regel iſt, aufs neue eine Unterweiſung der Urtheilskraft, und ſo zeigt ſich, daß zwar der Verſtand einer Belehrung und Ausrüſtung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein beſonderes Talent ſey, welches gar nicht belehrt, ſondern nur geübt ſeyn will. Daher iſt dieſe auch das Specifiſche des ſo genanten Mutterwitzes, deſſen Mangel keine Schule erſetzen kan, weil, ob dieſe gleich einem eingeſchränkten Verſtande Regeln vollauf, von fremder Einſicht entlehnt, darreichen und gleichſam einpfropfen kan; ſo muß doch das Vermögen, ſich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge ſelbſt angehören, und keine Regel, die man ihm in dieſer Abſicht vorſchreiben möchte, iſt, in Ermangelung einer ſolchen Naturgabe, vor Mißbrauch ſicher.*) Ein Arzt daher, ein

*) Der Mangel an Urtheilskraft iſt eigentlich das, was man Dumheit nent, und einem ſolchen Gebrechen iſt gar nicht abzuhelfen. Ein ſtumpfer oder eingeſchränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verſtandes und eigenen Begriffen deſſelben manaelt, iſt durch Erlernung ſehr wol, ſo gar bis zur Gelehrſamkeit, auszurüſten. Da es aber gemeiniglich alsdenn auch an jenem

Richter, oder ein Staatskundiger kan viel schöne patholo-gische, iuristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er selbst darin ein gründlicher Lehrer werden kan, und wird dennoch in der Anwendung der-selben leicht verstossen, entweder, weil es ihm an natürli-cher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verstande) man-gelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterschei-den kan, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beyspiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urtheile ab-gerichtet worden. Dieses ist auch der einige und grosse Nutzen der Beyspiele: daß sie die Urtheilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präcision der Verstandes-einsicht betrift, so thun sie derselben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen, (als casus in terminis) und über-dem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwä-chen, Regeln im Allgemeinen, und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung, nach ihrer Zulång-lichkeit, einzusehen, und sie daher zulezt mehr wie For-meln, als Grundsätze zu gebrauchen angewöhnen. So sind Beyspiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent desselben man-gelt, niemals entbehren kan.

Ob

nem (der secunda Petri) zu fehlen pflegt, so ist es nichts ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorschriften geben kan, so ist es doch mit der transscendentalen ganz anders bewandt, so gar daß es scheint, die leztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes, durch bestimte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn, um dem Verstande im Felde reiner Erkentnisse a priori Erweiterung zu verschaffen, mithin als Doctrin scheint Philosophie gar nicht nöthig, oder vielmehr übel angebracht zu seyn, weil man nach allen bisherigen Versuchen, damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, sondern als Critik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (lapsus iudicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdenn nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten.

Es hat aber die Transscendental-Philosophie das Eigenthümliche: daß sie ausser der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kan, worauf sie angewandt werden sollen. Die Ursache von dem Vorzuge, den sie in diesem Stücke vor allen andern belehrenden Wissenschaften hat, (ausser der Mathematik) liegt eben darin: daß sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände a priori beziehen sollen, mithin kan ihre objective Gültigkeit nicht a poste-

riori dargethan werden; denn das würde iene Dignität derſelben ganz unberührt laſſen, ſondern ſie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenſtände in Uebereinſtimmung mit ienen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfals ſie ohne allen Inhalt, mithin bloſſe logiſche Formen und nicht reine Verſtandesbegriffe ſeyn würden.

Dieſe transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft wird nun zwey Hauptſtücke enthalten: das erſte, welches von der ſinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verſtandes; das zweyte aber von denen ſynthetiſchen Urtheilen, welche aus reinen Verſtandesbegriffen, unter dieſen Bedingungen a priori herflieſſen, und allen übrigen Erkentniſſen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundſätzen des reinen Verſtandes.

Der
Transscendentalen Doctrin
der Urtheilskraft
(oder Analytik der Grundsätze)

Erstes Hauptstück.

Von dem
Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der leztern gleichartig seyn, d. i. der Begriff muß dasienige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Cirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im lezteren anschauen läßt.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ia überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der lezteren unter die erste, mithin die Anwendung der Categorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Caussalität, könne auch durch Sinne angeschauet werden und sey in der

Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transscendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nemlich die Möglichkeit zu zeigen: wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnöthig, wegen der Anwendung des ersteren auf den lezten besondere Erörterung zu geben.

Nun ist klar: daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Categorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die lezte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuel, andererseits sinnlich seyn. Eine solche ist das transscendentale Schema.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Categorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern

gleich-

gleichartig, als die Zeit in ieder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen enthalten iſt. Daher wird eine Anwendung der Categorie auf Erſcheinungen möglich ſeyn, vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung, welche, als das Schema der Verſtandesbegriffe, die Subſumtion der lezteren unter die erſte vermittelt.

Nach demienigen, was in der Deduction der Categorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel ſtehen, ſich über die Frage zu entſchlieſſen: ob dieſe reine Verſtandesbegriffe von blos empiriſchem oder auch von transſcendentalem Gebrauche ſeyn, d. i. ob ſie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung ſich a priori auf Erſcheinungen beziehen, oder ob ſie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenſtände an ſich ſelbſt (ohne einige Reſtriction auf unſre Sinnlichkeit) erſtreckt werden können. Denn da haben wir geſehen; daß Begriffe ganz unmöglich ſeyn, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen ſelbſt, oder wenigſtens den Elementen, daraus ſie beſtehen, ein Gegenſtand gegeben iſt, mithin auf Dinge an ſich, (ohne Rückſicht, ob, und wie ſie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können: daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenſtände gegeben werden, die Modification unſerer Sinnlichkeit ſey, endlich, daß reine Begriffe a priori, auſſer der Function des Verſtandes in der Categorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (nament-

(namentlich des innern Sinnes) a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Categorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kan. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen.

Das Schema ist an sich selbst iederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Syntheſis der lezteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Puncte hinter einander setze, ... ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert seyn kan, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im leztern Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum

Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild deſſelben iemals adäquat ſeyn. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieſer vor alle, recht- oder ſchiefwinklichte ꝛc. gilt, ſondern immer nur auf einen Theil dieſer Sphäre eingeſchränkt ſeyn. Das Schema des Triangels kan niemals anderswo als in Gedanken exiſtiren, und bedeutet eine Regel der Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung reiner Geſtalten im Raume. Noch vielweniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben iemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich iederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung, gemäß einem gewiſſen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Geſtalt eines vierfüſſigen Thieres allgemein verzeichnen kan, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein iedes mögliche Bild, was ich in concreto darſtellen kan, eingeſchränkt zu ſeyn. Dieſer Schematismus unſeres Verſtandes, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloſſen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur ſchwerlich iemals abrathen, und ſie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur ſagen: das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema ſinnlicher Begriffe (als der

Figu-

Figuren im Raume) ein Product und gleichſam ein Monogram der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren. Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kan, ſondern iſt nur die reine Syntheſis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Categorie ausdrükt, und iſt ein transſcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Beſtimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form, (der Zeit) in Anſehung aller Vorſtellungen, betrift, ſo fern dieſe der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zuſammenhängen ſollten.

Ohne uns nun bey einer trockenen und langweiligen Zergliederung deſſen, was zu transſcendentalen Schematen reiner Verſtandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir ſie lieber nach der Ordnung der Categorien und in Verknüpfung mit dieſen darſtellen.

Das reine Bild aller Gröſſen (quantorum) vor dem äuſſern Sinne, iſt der Raum, aller Gegenſtände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. Das reine Schema der Gröſſe aber (quantitatis) als eines Begriffs des Verſtandes, iſt die Zahl, welche eine Vorſtellung iſt, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zuſammenbefaßt. Alſo iſt die Zahl nichts anders, als die

Ein-

Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit ſelbſt in der Apprehenſion der Anſchauung erzeuge.

Realität iſt im reinen Verſtandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correſpondirt; dasienige alſo, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, deſſen Begriff ein Nichtſeyn (in der Zeit) vorſtellt. Die Entgegenſetzung beider geſchieht alſo in dem Unterſchiede derſelben Zeit, als einer erfülleten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anſchauung, mithin der Gegenſtände, als Erſcheinungen iſt, ſo iſt das, was an dieſen der Empfindung entſpricht, die transſcendentale Materie aller Gegenſtände, als Dinge an ſich (die Sachheit, Realität.) Nun hat iede Empfindung einen Grad oder Gröſſe, wodurch ſie dieſelbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Anſehung derſelben Vorſtellung eines Gegenſtandes, mehr oder weniger erfüllen kan, bis ſie in Nichts (=o= negatio) aufhört. Daher iſt ein Verhältniß und Zuſammenhang, oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher iede Realität, als ein Quantum vorſtellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, ſo fern es die Zeit erfüllt, iſt eben dieſe continuirliche und gleichförmige Erzeugung derſelben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewiſſen Grad hat, in der Zeit bis zum Verſchwinden derſelben hinabgeht, oder von der Negation zu der Gröſſe derſelben allmählig aufſteigt.

Das

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Daseyn des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Daseyn, d. i. die Substanz, und blos an ihr kan die Folge und das Zugleichseyn der Erscheinungen der Zeit nach bestimmet werden).

Das Schema der Ursache und der Caussalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesezt wird, iederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen; in so fern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Caussalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen, ist das Zugleichseyn der Bestimmungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Syntheſis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das entgegengesezte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander seyn kan), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das

Das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit das Daseyn eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Man siehet nun aus allem diesem, daß das Schema einer ieden Categorie, als das der Gröſſe, die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qvalität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Categorien, die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Categorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Hieraus erhellet nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinne, und so indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der rei-

nen Verstandesbegriffe die wahre und einzige Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Obiecte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Categorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie blos dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewustseyns in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkentnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Categorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwol auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die auſſer dem Verstande liegen (nemlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Categorie. (*numerus* est quantitas phaenomenon, *sensatio* realitas phaenomenon, *constans* et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — *aeternitas*, *necessitas*, phaenomena etc.) Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen; so amplificiren wir, wie es

scheint,

ſcheint, den vorher eingeſchränkten Begriff; ſo ſollten die Categorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie ſie ſind, anſtatt, daß ihre Schemate ſie nur vorſtellen, wie ſie erſcheinen, iene alſo eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verſtandesbegriffen allerdings, auch nach Abſonderung aller ſinnlichen Bedingung, eine, aber nur logiſche Bedeutung der bloſſen Einheit der Vorſtellungen, denen aber kein Gegenſtand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Obiect abgeben könte. So würde z. B. Subſtanz, wenn man die ſinnliche Beſtimmung der Beharrlichkeit wegliesſe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subiect, (ohne ein Prädicat von etwas anderen zu ſeyn) gedacht werden kan. Aus dieſer Vorſtellung kan ich nun nichts machen, indem ſie mir gar nicht anzeigt, welche Beſtimmungen das Ding hat, welches als ein ſolches erſte Subiect gelten ſoll. Alſo ſind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen Gegenſtand vor. Dieſe Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verſtand realiſirt, indem ſie ihn zugleich reſtringirt.

Der

Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft

(oder Analytik der Grundsätze)

Zweites Hauptstück.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transscendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reine Verstandesbegriffe zu synthetischen Urtheilen zu brauchen befugt ist. Jezt ist unser Geschäfte: die Urtheile, die der Verstand unter dieser critischen Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Categorien die natürliche und sichere Leitung geben muß. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkentniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transscendentale Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird.

Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht blos deswegen, weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkentnissen gegründet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Beweises.

Denn

Denn obgleich dieſer nicht weiter obiectiv geführt werden könte, ſondern vielmehr alle Erkentniß ſeines Obiects zum Grunde liegt, ſo hindert dies doch nicht, daß nicht ein Beweis, aus den ſubiectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkentniß des Gegenſtandes überhaupt, zu ſchaffen möglich, ia auch nöthig wäre, weil der Satz ſonſt gleichwol den größten Verdacht einer blos erſchlichenen Behauptung auf ſich haben würde.

Zweitens werden wir uns blos auf dieienigen Grundſätze, die ſich auf die Categorien beziehen, einſchränken. Die Principien der transſeendentalen Aeſthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erſcheinungen ſind, imgleichen die Reſtriction dieſer Grundſätze: daß ſie nemlich nicht auf Dinge an ſich ſelbſt bezogen werden können, gehören alſo nicht in unſer abgeſtochenes Feld der Unterſuchung. Eben ſo machen die mathematiſchen Grundſätze keinen Theil dieſes Syſtems aus, weil ſie nur aus der Anſchauung, aber nicht aus dem reinen Verſtandesbegriffe gezogen ſind; doch wird die Möglichkeit derſelben, weil ſie gleichwol ſynthetiſche Urtheile a priori ſeyn, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodietiſche Gewisheit zu beweiſen, welches ſie gar nicht nöthig haben, ſondern nur die Möglichkeit ſolcher evidenten Erkentniſſe a priori begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundſatze analytiſcher Urtheile reden müſſen, und dieſes zwar im Gegen-

satz mit der synthetischen, als mit welchen wir uns eigentlich beschäftigen, weil eben diese Gegenstellung die Theorie der lezteren von allem Mißverstande befreyet, und sie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen leget.

Das
System der Grundsätze des reinen Verstandes
Erster Abschnitt.
Von dem obersten Grundsatze aller Analytischen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unsere Erkentniß sey, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfals diese Urtheile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Object) nichts sind. Wenn aber auch gleich in unserm Urtheile kein Widerspruch ist, so kan es demohngeachtet doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich bringt, oder auch, ohne daß uns irgend ein Grund weder a priori noch a posteriori gegeben ist, welcher ein solches Urtheil berechtigte, und so kan ein Urtheil bey allem dem, daß es von allem innern Widerspruche frey ist, doch entweder falsch oder grundlos seyn.

Der

Der Satz nun: Keinem Dinge komt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, heißt der Satz des Widerſpruchs, und iſt ein allgemeines, obzwar blos negatives Criterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum blos in die Logik, weil er von Erkentniſſen, blos als Erkentniſſen überhaupt, unangeſehen ihres Inhalts gilt, und ſagt: daß der Widerſpruch ſie gänzlich vernichte und aufhebe.

Man kan aber doch von demſelben auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. nicht blos, um Falſchheit und Irrthum (ſo fern er auf dem Widerſpruch beruhet) zu verbannen, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das Urtheil analytiſch iſt, es mag nun verneinend oder beiahend ſeyn, ſo muß deſſen Wahrheit iederzeit nach dem Satze des Widerſpruchs hinreichend können erkant werden. Denn von dem, was in der Erkentniß des Obiects ſchon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerſpiel iederzeit richtig verneinet, der Begriff ſelber aber nothwendig von ihm beiahet werden müſſen, darum, weil das Gegentheil deſſelben dem Obiecte widerſprechen würde.

Daher müſſen wir auch den Satz des Widerſpruchs, als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytiſchen Erkentniß gelten laſſen; aber weiter geht auch ſein Anſehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkentniß zuwider ſeyn könne, ohne ſich ſelbſt zu vernichten, das macht dieſen Satz wol zur conditio

sine qua non, aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkentniß. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Theile unserer Erkentniß zu thun haben, so werden wir zwar iederzeit bedacht seyn, diesem unverletzlichen Grundsatz niemals zu wider zu handeln, von ihm aber, in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkentniß, niemals einigen Aufschluß gewärtigen können.

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und blos formalen Grundsatzes, die eine Syntheſis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heißt: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey. Ausser dem, daß hier die apodictische Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüßiger Weise angehengt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt, und sagt gleichsam: Ein Ding = A, welches etwas = B ist, kan nicht zu gleicher Zeit non B seyn, aber es kan gar wol beydes (B so wol, als non B) nach einander seyn. z. B. Ein Mensch, der iung ist, kan nicht zugleich alt seyn, eben derselbe kan aber sehr wohl zu einer Zeit iung, zur andern nicht iung, d. i. alt seyn. Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein blos logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher

ist

iſt eine ſolche Formel der Abſicht deſſelben ganz zu wider. Der Mißverſtand komt blos daher: daß man ein Prädicat eines Dinges zuvörderſt von dem Begriff deſſelben abſondert, und nachher ſein Gegentheil mit dieſem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerſpruch mit dem Subiecte, ſondern nur mit deſſen Prädicate, welches mit ienem ſynthetiſch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur denn, wenn das erſte und zweyte Prädicat zu gleicher Zeit geſezt werden. Sage ich, ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo muß die Bedingung: zugleich dabey ſtehen; denn der, ſo zu einer Zeit ungelehrt iſt, kan zu einer andern gar wol gelehrt ſeyn. Sage ich aber, kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt, ſo iſt der Satz analytiſch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subiects mit ausmacht, und alsdenn erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich hinzu kommen darf. Dieſes iſt denn auch die Urſache, weswegen ich oben die Formel deſſelben ſo verändert habe, daß die Natur eines analytiſchen Satzes dadurch deutlich ausgedruckt wird.

Des
Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes
Zweiter Abſchnitt.
Von dem oberſten Grundſatze
aller ſynthetiſchen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile, iſt eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu ſchaffen hat, die auch ſo gar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie iſt aber in einer transſcendentalen Logik das wichtigſte Geſchäfte unter allen, und ſogar das einzige, wenn von der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori die Rede iſt, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung deſſelben, kan ſie ihrem Zwecke, nemlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verſtandes zu beſtimmen, vollkommen ein Gnüge thun.

Im analytiſchen Urtheile bleibe ich bey dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es beiahend ſeyn, ſo lege ich dieſem Begriffe nur dasienige bey, was in ihm ſchon gedacht war; ſoll es verneinend ſeyn, ſo ſchlieſſe ich nur das Gegentheil deſſelben von ihm aus. In ſynthetiſchen Urtheilen aber ſoll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demſelben in Verhältniß zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerſpruchs iſt, und wobey dem

Ur-

Urtheile an ihm ſelbſt weder die Wahrheit, noch der Irrthum angeſehen werden kan.

Alſo zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müſſe, um ihn mit einem andern ſynthetiſch zu vergleichen; ſo iſt ein Drittes nöthig, worin allein die Syntheſis zweener Begriffe entſtehen kan. Was iſt nun aber dieſes Dritte, als das Medium aller ſynthetiſchen Urtheile? Es iſt nur ein Inbegriff, darin alle unſre Vorſtellungen enthalten ſind, nemlich der innre Sinn, und die Form deſſelben a priori, die Zeit. Die Syntheſis der Vorſtellungen beruht auf der Einbildungskraft, die ſynthetiſche Einheit derſelben aber (die zum Urtheile erforderlich iſt) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird alſo die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile, und da alle drey die Quellen zu Vorſtellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner ſynthetiſcher Urtheile zu ſuchen ſeyn, ia ſie werden ſo gar aus dieſen Gründen nothwendig ſeyn, wenn eine Erkentniß von Gegenſtänden zu Stande kommen ſoll, die lediglich auf der Syntheſis der Vorſtellungen beruht.

Wenn eine Erkentniß obiective Realität haben, d. i. ſich auf einen Gegenſtand beziehen, und in demſelben Bedeutung und Sinn haben ſoll, ſo muß der Gegenſtand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das ſind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieſes Denken nichts erkant, ſondern blos mit Vorſtellungen geſpielt. Einen Gegenſtand geben, wenn

wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint seyn soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sey wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne obiective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung seyn, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ia ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbey ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkentnissen a priori obiective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Syntheſis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkentniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen seyn würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewustseyns, mithin auch nicht zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nemlich allgemeine Regeln

der

der Einheit in der Syntheſis der Erſcheinungen, deren obiective Realität, als nothwendige Bedingungen, iederzeit in der Erfahrung, ia ſo gar ihrer Möglichkeit gewieſen werden kan. Auſſer dieſer Beziehung aber ſind ſynthetiſche Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil ſie kein Drittes, nemlich reinen Gegenſtand haben, an dem die ſynthetiſche Einheit ihrer Begriffe obiective Realität darthun könte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Geſtalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, ſo vieles a priori in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen, ſo, daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen, ſo würde doch dieſes Erkentniß gar nichts, ſondern die Beſchäftigung mit einem bloſſen Hirngeſpinſt ſeyn, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erſcheinungen, welche den Stoff zur äuſſeren Erfahrung ausmachen, anzuſehen: daher ſich iene reine ſynthetiſche Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieſer ihre Möglichkeit ſelbſt beziehen, und darauf allein die obiective Gültigkeit ihrer Syntheſis gründen.

Da alſo Erfahrung, als empiriſche Syntheſis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkentnißart iſt, welche aller andern Syntheſis Realität giebt, ſo hat dieſe als Erkentniß a priori auch nur dadurch Wahrheit, (Einſtimmung mit dem Obiect), daß ſie nichts weiter enthält, als was

zur

zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist.

Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein ieder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf solche Weise sind synthetische Urtheile a priori möglich, wenn wir die formale Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkentniß überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum obiective Gültigkeit ineinem synthetischen Urtheile a priori.

Des
Systems der Grundsätze des reinen Verstandes
Dritter Abschnitt.
Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben.

Daß überhaupt irgend wo Grundsätze statt finden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze,

ſätze, nach welchem alles, (was uns nur als Gegenſtand vorkommen kan) nothwendig unter Regeln ſtehet, weil, ohne ſolche, den Erſcheinungen niemals Erkentniß eines ihnen correſpondirenden Gegenſtandes zukommen könte. Selbſt Naturgeſetze, wenn ſie als Grundſätze des empiriſchen Verſtandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigſtens die Vermuthung einer Beſtimmung aus Gründen, die a priori, und vor aller Erfahrung gültig ſeyn, bey ſich. Aber ohne Unterſchied ſtehen alle Geſetze der Natur unter höheren Grundſätzen des Verſtandes, indem ſie dieſe nur auf beſondere Fälle der Erſcheinung anwenden. Dieſe allein geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel ſteht.

Daß man blos empir. Grundſätze vor Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt anſehe, deshalb kan wol eigentlich keine Gefahr ſeyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die leztere auszeichnet, und deren Mangel in iedem empiriſchen Satze, ſo allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kan dieſe Verwechſelung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundſätze a priori, die ich gleichwol doch nicht dem reinen Verſtande eigenthümlich beymeſſen möchte, darum, weil ſie nicht aus reinen Begriffen, ſondern aus reinen Anſchauungen (obgleich vermittelſt des Verſtandes) gezogen ſind; Verſtand

stand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre obiective Gültigkeit, ia die Möglichkeit solcher synthetischer Erkentniß a priori (die Deduction derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wol diejenige, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und obiective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principium dieser Grundsätze anzusehen seyn, und von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen.

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch, oder dynamisch: denn sie geht theils blos auf die Anschauung, theils auf das Daseyn einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseyns der Obiecte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig, d. i. apodictisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bey sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeschadet)

die

die ienen eigen iſt. Doch dies wird ſich beym Schluſſe dieſes Syſtems von Grundſätzen beſſer beurtheilen laſſen.

Die Tafel der Categorien giebt uns die ganz natürliche Anweiſung zur Tafel der Grundſätze, weil dieſe doch nichts anders, als Regeln des obiectiven Gebrauchs der erſteren ſind. Alle Grundſätze des reinen Verſtandes ſind demnach

1.
Axiomen
der
Anſchauung

2.
Anticipationen
der
Wahrnehmung

3.
Analogien
der
Erfahrung

4.
Poſtulate
des
empiriſchen Denkens
überhaupt.

Dieſe Benennungen habe ich mit Vorſicht gewählt, um die Unterſchiede in Anſehung der Evidenz und der Ausübung dieſer Grundſätze nicht unbemerkt zu laſſen. Es wird ſich aber bald zeigen: daß, was ſo wol die Evidenz, als die Beſtimmung der Erſcheinungen a priori, nach den Categorien der Gröſſe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der lezteren acht hat) betrift, die

Grundſätze derſelben ſich darin von denen zweyen übrigen nahmhaft unterſcheiden; indem iene einer intuitiven, dieſe aber einer blos diſcurſiven, obzwar beyderſeits einer völligen Gewißheit fähig ſind. Ich werde daher iene die mathematiſche, dieſe die dynamiſche Grundſätze nennen. Man wird aber wol bemerken: daß ich hier eben ſo wenig die Grundſätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundſätze der allgemeinen (phyſiſchen) Dynamik im andern, ſondern nur die des reinen Verſtandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterſchied der darin gegebenen Vorſtellungen) vor Augen habe, dadurch denn iene insgeſamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne ſie alſo mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derſelben in der nemlichen Ordnung, wie ſie in der Tafel vorgeſtellt werden.

I.

Von den

Axiomen der Anſchauung.

Grundſatz des reinen Verſtandes: Alle Erſcheinungen ſind ihrer Anſchauung nach extenſive Gröſſen.

Eine extenſive Gröſſe nenne ich diejenige, in welcher die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht, (und alſo nothwendig vor dieſer vorhergeht). Ich kan mir keine Linie, ſo klein ſie auch ſey, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zuziehen, d. i. von einem Puncte alle

Thei-

Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit ieder auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine bestimte Zeitgrösse erzeugt wird. Da die blosse Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit ist, so ist iede Erscheinung als Anschauung eine extensive Grösse, indem sie nur durch successive Syntheſis (von Theil zu Theil) in der Apprehension erkant werden kan. Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorhergegebener Theile) angeschaut, welches eben nicht der Fall bey ieder Art Grössen, sondern nur derer ist, die uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendirt werden.

Auf diese successive Syntheſis der productiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Gestalten, gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äusseren Erscheinung zu Stande kommen kan, z. E. zwischen zwey Puncten ist nur eine gerade Linie möglich; zwey gerade Linien schliessen keinen Raum ein ꝛc. Dies sind die Axiomen, welche eigentlich nur Grössen (quanta) als solche betreffen.

Was aber die Größe, (quantitas) d. i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas sey? betrift, so giebt es

in Anſehung derſelben, obgleich verſchiedene dieſer Sätze ſynthetiſch und unmittelbar gewiß (indemonſtrabilia) ſeyn, dennoch im eigentlichen Verſtande keine Axiomen. Denn daß gleiches zu gleichem hinzugethan, oder von dieſem abgezogen, ein gleiches gebe, ſind analytiſche Sätze, indem ich mir der Identität der einen Gröſſenerzeugung mit der andern unmittelbar bewuſt bin; Axiomen aber ſollen ſynthetiſche Sätze a priori ſeyn. Dagegen ſind die evidente Sätze der Zahlverhältniß zwar allerdings ſynthetiſch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, ſondern können Zahlformeln genant werden. Daß $7 + 5 = 12$ ſey, iſt kein analytiſcher Satz. Denn ich denke weder in der Vorſtellung von 7, noch von 5, noch in der Vorſtellung von der Zuſammenſetzung beyder die Zahl 12, (daß ich dieſe in der Addition beyder denken ſolle, davon iſt hier nicht die Rede; denn bey dem analytiſchen Satze iſt nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorſtellung des Subiects denke). Ob er aber gleich ſynthetiſch iſt, ſo iſt er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier blos auf die Syntheſis des gleichartigen (der Einheiten) geſehen wird, ſo kan die Syntheſis hier nur auf eine einzige Art geſchehen, wiewol der Gebrauch dieſer Zahlen nachher allgemein iſt. Wenn ich ſage: durch drey Linien, deren zwey zuſammengenommen gröſſer ſind, als die dritte, läßt ſich ein Triangel zeichnen; ſo habe ich hier die bloſſe Function der productiven Einbildungskraft, welche die

Linien

Linien gröſſer und kleiner ziehen, imgleichen nach allerley beliebigen Winkeln kan zuſammenſtoſſen laſſen. Dagegen iſt die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich, und auch die Zahl 12, die durch die Syntheſis der erſteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze muß man alſo nicht Axiomen, (denn ſonſt gäbe es deren unendliche) ſondern Zahlformeln nennen.

Dieſer transſcendentale Grundſatz der Mathematik der Erſcheinungen giebt unſerem Erkentniß a priori groſſe Erweiterung. Denn er iſt es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präciſion auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne dieſen Grundſatz nicht ſo von ſelbſt erhellen möchte, ia auch manchen Widerſpruch veranlaſſet hat. Erſcheinungen ſind keine Dinge an ſich ſelbſt. Die empiriſche Anſchauung iſt nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was alſo die Geometrie von dieſer ſagt, gilt auch ohne Widerrede von iener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenſtände der Sinne nicht den Regeln der Conſtruction im Raume (z. E. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß ſeyn dürfe, muß wegfallen. Denn dadurch ſpricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik obiective Gültigkeit ab, und weis nicht mehr, warum, und wie weit ſie auf Erſcheinungen anzuwenden ſey. Die Syntheſis der Räume und Zeiten, als der weſentlichen Form aller Anſchauung, iſt das, was zugleich die Appre-

hension der Erscheinung, mithin iede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkentniß der Gegenstände derselben, möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von iener beweiset, das gilt auch nothwendig von dieser. Alle Einwürfe dawider sind nur Chikanen einer falsch belehrten Vernunft, die irriger Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und sie, obgleich sie blos Erscheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben, vorstellt, in welchem Falle freilich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume, synthetisch erkant werden könte und die Wissenschaft, die diese bestimt, nemlich die Geometrie selbst nicht möglich seyn würde.

2.

Die Anticipationen der Wahrnehmung.

Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen, als solche, anticipirt, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (realitas phaenomenon) eine intensive Grösse, d. i. einen Grad.

Man kan alle Erkentniß, wodurch ich dasienige, was zur empirischen Erkentniß gehört, a priori erkennen und bestimmen kan, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epicur seinen Aus-

Ausdruck προλήψις brauchte. Da aber an den Erſcheinungen etwas iſt, was niemals a priori erkant wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterſchied des empiriſchen von dem Erkentniß a priori ausmacht, nemlich die Empfindung, (als Materie der Wahrnehmung) ſo folgt, daß dieſe es eigentlich ſey, was gar nicht anticipirt werden kan. Dagegen würden wir die reine Beſtimmungen im Raume und der Zeit, ſowol in Anſehung der Geſtalt, als Gröſſe, Anticipationen der Erſcheinungen nennen können, weil ſie dasienige a priori vorſtellen, was immer a poſteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Geſezt aber, es finde ſich doch etwas, was ſich an ieder Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne, daß eine beſondere gegeben ſeyn mag,) a priori erkennen läßt; ſo würde dieſes im ausnehmenden Verſtande Anticipation genant zu werden verdienen, weil es befremdlich ſcheint, der Erfahrung in demienigen vorzugreifen, was gerade die Materie derſelben angeht, die man nur aus ihr ſchöpfen kan. Und ſo verhält es ſich hier wirklich.

Die Apprehenſion, blos vermittelſt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick, (wenn ich nemlich nicht die Succeſſion vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erſcheinung, deſſen Apprehenſion keine ucceſſive Syntheſis iſt, die von Theilen zur ganzen Vorſtellung fortgeht, hat ſie alſo keine extenſive Gröſſe: der Mangel der Empfindung in demſelben Augenblicke würde

diesen, als leer, vorstellen, mithin = o. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon) was dem Mangel derselben entspricht, Negation = o. Nun ist aber iede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen, und so allmählig verschwinden kan. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation, d. i. das Reale in der Erscheinung hat iederzeit eine Grösse, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der blossen Empfindung in einem Augenblicke, und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht, und also nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Grösse, aber keine extensive.

Nun nenne ich dieienige Grösse, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = o vorgestellt werden kan, die intensive Grösse. Also hat iede Realität in der Erscheinung intensive Grösse, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache, (es sey der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet; so nent man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwe-

re,

re, und zwar darum, weil der Grad nur die Gröſſe bezeichnet, deren Apprehenſion nicht ſucceſſiv, ſondern augenblicklich iſt. Dieſes berühre ich aber hier nur beyläufig, denn mit der Cauſſalität habe ich vor iezt noch nicht zu thun.

So hat demnach iede Empfindung, mithin auch iede Realität in der Erſcheinung, ſo klein ſie auch ſeyn mag, einen Grad, d. i. eine intenſive Gröſſe, die noch immer vermindert werden kan, und zwiſchen Realität und Negation iſt ein continuirlicher Zuſammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine iede Farbe z. E. die rothe hat einen Grad, der, ſo klein er auch ſeyn mag, niemals der kleinſte iſt, und ſo iſt es mit der Wärme, dem Moment der Schwere ꝛc. überall bewandt.

Die Eigenſchaft der Gröſſen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt, heißt die Continuität derſelben. Raum und Zeit ſind quanta continua, weil kein Theil derſelben gegeben werden kan, ohne ihn zwiſchen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuſchlieſſen, mithin nur ſo, daß dieſer Theil ſelbſt wiederum ein Raum, oder eine Zeit iſt. Der Raum beſteht alſo nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke ſind nur Grenzen, d. i. bloſſe Stellen ihrer Einſchränkung, Stellen aber ſetzen iederzeit iene Anſchauungen, die ſie beſchränken, oder beſtimmen ſollen, voraus, und aus bloſſen Stellen, als aus Beſtandtheilen, die

noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könten, kan weder Raum noch Zeit zusammen gesezt werden. Dergleichen Grössen kan man auch fliessende nennen, weil die Syntheſis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Grössen, sowol ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der blossen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Grössen. Wenn die Syntheſis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches nicht durch die blosse Fortsetzung der productiven Syntheſis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Syntheſis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es so fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe, welche aber allerdings eine continuirliche Grösse ist, in welcher kein Theil der kleineste ist, sondern ieder Theil ein Geldstück ausmachen könte, welche immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter iener Benennung 13 runde Thaler verstehe, als so viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag seyn, welcher er wolle), so benenne ich es unschicklich durch ein Quantum von Thalern, sondern muß es ein Aggregat,

d. i.

d. i. eine Zahl Geldſtücke nennen. Da nun bey aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, ſo iſt die Erſcheinung als Einheit, ein Quantum, und als ein ſolches iederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erſcheinungen, ſowol extenſiv, als intenſiv betrachtet, continuirliche Gröſſen ſind; ſo würde der Satz: daß auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern) continuirlich ſeyn, leicht und mit mathematiſcher Evidenz hier bewieſen werden können, wenn nicht die Cauſſalität einer Veränderung überhaupt ganz auſſerhalb den Grenzen einer Transſcendental-Philoſophie läge, und empiriſche Principien vorausſezte. Denn daß eine Urſache möglich ſey, welche den Zuſtand der Dinge verändere, d. i. ſie zum Gegentheil eines gewiſſen gegebenen Zuſtandes beſtimme, davon giebt uns der Verſtand a priori gar keine Eröfnung, nicht blos deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einſieht, (denn dieſe Einſicht fehlt uns in mehreren Erkentniſſen a priori) ſondern, weil die Veränderlichkeit nur gewiſſe Beſtimmungen der Erſcheinungen trift, welche die Erfahrung allein lehren kan, indeſſen daß ihre Urſache in dem Unveränderlichen anzutreffen iſt. Da wir aber hier nichts vor uns haben, deſſen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empiriſches ſeyn muß, ſo können wir, ohne die Einheit des Syſtems zu verletzen, der allgemeinen Naturwiſſenſchaft, wel-

welche auf gewisse Grunderfahrungen gebauet ist, nicht vorgreifen.

Gleichwol mangelt es uns nicht an Beweisthümern des grossen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und so gar deren Mangel so fern zu ergänzen, daß er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade statt findet, und gleichwol ein ieder Sinn einen bestimten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß, so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sey unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umschweif im Schlüssen, als man immer wolle) bewiese, d. i. es kan aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kan erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweytens kan er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil derselben leer ist; so muß es doch, weil iede Realität ihren Grad hat, der, bey unveränderter extensiven Grösse der Er-

Erſcheinung bis zum Nichts (dem leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kan, unendlich verſchiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet ſeyn, geben, und die intenſive Gröſſe in verſchiedenen Erſcheinungen kleiner oder gröſſer ſeyn können, obſchon die extenſive Gröſſe der Anſchauung gleich iſt.

Wir wollen ein Beyſpiel davon geben. Beynahe alle Naturlehrer, da ſie einen groſſen Unterſchied der Quantität der Materie von verſchiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schweere, oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerſtandes gegen andere bewegter Materien) wahrnehmen, ſchlieſſen daraus einſtimmig: dieſes Volumen (extenſive Gröſſe der Erſcheinung) müſſe in allen Materien, ob zwar in verſchiedenem Maaße leer ſeyn. Wer hätte aber von dieſen gröſtentheils mathematiſchen und mechaniſchen Naturforſchern ſich wol iemals einfallen laſſen, daß ſie dieſen ihren Schluß lediglich auf eine metaphyſiſche Vorausſetzung, welche ſie doch ſo ſehr zu vermeiden vorgeben, gründeten, indem ſie annehmen, daß das Reale im Raume, (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieſes empiriſche Begriffe ſind,) allerwerts einerley ſey, und ſich nur der extenſiven Gröſſe, d. i. der Menge nach unterſcheiden könne. Dieſer Vorausſetzung, dazu ſie keinen Grund in der Erfahrung haben konten, und die alſo blos metaphyſiſch iſt, ſetze ich einen transſcen-

den-

dentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit iener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders, wie durch anzunehmende leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freyheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypothese nothwendig machen sollte. Denn da sehen wir, daß, obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt seyn mögen, so, daß in keinem von beyden ein Punct ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch iedes Reale bey derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens) welcher ohne Verminderung der extensiven Grösse oder Menge ins Unendliche kleiner seyn kan, ehe sie in das leere übergeht, und verschwindet. So kan eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt z. B. Wärme, und auf gleiche Weise iede andere Realität (in der Erscheinung) ohne im mindesten den kleinsten Theil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleinern Graden eben sowol erfüllen, als eine andere Erscheinung mit grösseren. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten: daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer specifischen Schwere nach, so bewandt sey, sondern nur aus einem Grundsatze des reinen Verstandes

dar

darzuthun: daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach, als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Grösse nach, als verschieden annehme, und dieses so gar vorgeblicher massen, durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behaupte.

Es hat gleichwol diese Anticipation der Wahrnehmung etwas vor einen der transscendentalen gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher, immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist, und mithin der Möglichkeit des innern Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen, und diese so gar in demienigen, was eigentlich, und blos empirisch ist, nemlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist iederzeit blos empirisch, und kan a priori gar nicht vorgestellet werden, (z. B. Farben, Geschmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = o stellet nur Etwas vor, dessen Begriff an sich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die

Syn-

Syntheſis in einem empiriſchen Bewuſtſeyn überhaupt. In dem innern Sinn nemlich kan das empiriſche Bewuſtſeyn von o bis zu iedem gröſſern Grade erhöhet werden, ſo daß eben dieſelbe extenſive Gröſſe der Anſchauung (z. B. erleuchtete Fläche) ſo groſſe Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder erleuchteten) zuſammen. Man kan alſo von der extenſiven Gröſſe der Erſcheinung gänzlich abſtrahiren, und ſich doch an der bloſſen Empfindung in einem Moment eine Syntheſis der gleichförmigen Steigerung von o bis zu dem gegebenen empiriſchen Bewuſtſey vorſtellen. Alle Empfindungen werden daher, als ſolche, zwar nur a priori gegeben, aber die Eigenſchaft derſelben, daß ſie einen Grad haben, kan a priori erkant werden. Es iſt merkwürdig, daß wir an Gröſſen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nemlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erſcheinungen) nichts weiter a priori, als die intenſive Quantität derſelben, nemlich, daß ſie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlaſſen.

3.

Die

Analogien der Erfahrung.

Der allgemeine Grundſatz derſelben iſt: Alle Erſcheinungen ſtehen, ihrem Daſeyn nach, a priori unter

Regeln

Regeln der Beſtimmung ihres Verhältniſſes unter einander in einer Zeit.

Die drey modi der Zeit ſind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſeyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen, wornach ieder ihr Daſeyn in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimt werden kan, vor aller Erfahrung vorangehen, und dieſe allererſt möglich machen.

Der allgemeine Grundſatz aller dreyen Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Anſehung alles möglichen empiriſchen Bewuſtſeyns, (der Wahrnehmung), zu ieder Zeit, folglich, da iene a priori zum Grunde liegt, auf der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Zeit. Denn die urſprüngliche Apperception bezieht ſich auf den innern Sinn, (den Inbegriff aller Vorſtellungen) und zwar a priori auf die Form deſſelben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empiriſchen Bewuſtſeyns in der Zeit. In der urſprünglichen Apperception ſoll nun alle dieſes Mannigfaltige, ſeinen Zeitverhältniſſen nach, vereinigt werden; denn dieſes ſagt die transſcendentale Einheit derſelben a priori, unter welcher alles ſteht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkentniſſe gehören ſoll, mithin ein Gegenſtand vor mich werden kan. Dieſe ſynthetiſche Einheit in dem Zeitverhältniſſe aller Wahrnehmungen, welche a priori beſtimt iſt, iſt alſo das Geſetz: daß alle empiriſche Zeitbeſtimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbeſtim-

mung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir iezt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln seyn.

Diese Grundsätze haben das besondere an sich, daß sie nicht die Erscheinungen, und die Syntheſis ihrer empirischen Anschauung, sondern blos das Daseyn, und ihr Verhältniß unter einander, in Ansehung dieses ihres Daseyns erwägen. Nun kan die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendirt wird, a priori dergestalt bestimt seyn, daß die Regel ihrer Syntheſis zugleich diese Anschauung a priori in iedem vorliegenden empirischen Beyspiele geben: d. i. sie daraus zu Stande bringen kan. Allein das Daseyn der Erscheinungen kan a priori nicht erkant werden, und, ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könten, auf irgend ein Daseyn zu schlieſſen, so würden wir dieses doch nicht bestimt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von andern unterschiede, anticipiren können.

Die vorigen zwey Grundsätze, welche ich die mathematische nante, in Betracht deſſen, daß sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erscheinungen ihrer bloſſen Möglichkeit nach, und lehrten, wie sie so wol ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematischen Syntheſis erzeugt werden könten; daher so wol bey der einen, als bey der andern die Zahlgröſſen, und, mit ihnen, die Bestimmung der Erscheinung als Gröſſe, gebraucht wer-

werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und a priori bestimt geben, d. i. construiren können. Daher können wir die erstere Grundsätze constitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt seyn, die das Daseyn der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn, da dieses sich nicht construiren läßt, so werden sie nur auf das Verhältniß des Daseyns gehen, und keine andre als blos regulative Principien abgeben können. Da ist also weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken, sondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar unbestimte) gegeben ist; so wird a priori nicht gesagt werden können: welche andere und wie grosse Wahrnehmung, sondern, wie sie dem Daseyn nach, in diesem modo der Zeit, mit iener nothwendig verbunden sey. In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demienigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweener Grössenverhältnisse aussagen, und iederzeit constitutiv, so, daß, wenn zwey Glieder der Proportion gegeben sind, auch das Dritte dadurch gegeben wird, d. i. construirt werden kan. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drey gegebenen Gliedern

nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen, und a priori geben kan, wol aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel seyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht constitutiv, sondern blos regulativ gelten. Eben dasselbe aber wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, welche die Syntheſis der blossen Anschauung, (der Form der Erscheinung) der Wahrnehmung, (der Materie derselben) und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, nemlich, daß sie nur regulative Grundsätze sind, und sich von den mathematischen, die constitutiv sind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beyden a priori feststehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben, (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bey allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, ist dieses: daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transscendentalen, sondern blos des empirischen Verstandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben,

den, mithin auch nur als ſolche bewieſen werden können, daß folglich die Erſcheinungen nicht unter die Categorien ſchlechthin, ſondern nur unter ihre Schemate ſubſumiret werden müſſen. Denn wären die Gegenſtände, auf welche dieſe Grundſätze bezogen werden ſollen, Dinge an ſich ſelbſt; ſo wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori ſynthetiſch zu erkennen. Nun ſind es nichts als Erſcheinungen, deren vollſtändige Erkentniß, auf die alle Grundſätze a priori zulezt doch immer auslauffen müſſen, lediglich die mögliche Erfahrung iſt, folglich können iene nichts, als blos die Bedingungen der Einheit des empiriſchen Erkentniſſes in der Syntheſis der Erſcheinungen, zum Ziele haben; dieſe aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verſtandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Syntheſis überhaupt, die Categorie, die durch keine ſinnliche Bedingung reſtringirte Function enthält. Wir werden alſo durch dieſe Grundſätze, die Erſcheinungen nur nach einer Analogie, mit der logiſchen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zuſammen zu ſetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundſatze ſelbſt zwar der Categorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erſcheinungen) das Schema derſelben, als den Schlüſſel ihres Gebrauchs an deſſen Stelle, oder iener vielmehr, als reſtringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des erſteren, zur Seite ſetzen.

A.

Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen blosse Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt.

Beweis dieser ersten Analogie.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Diese kan auf zweyfache Weise das Verhältniß im Daseyn derselben bestimmen, entweder so fern sie nach einander oder zugleich seyn. In Betracht der ersteren, wird die Zeit, als Zeitreihe, in Ansehung der zweyten als Zeitumfang betrachtet.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist iederzeit successiv, und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was iederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichseyn nichts, als so viel Arten (modi der Zeit) seyn, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich, (denn Simultaneität und Succession sind die einzige Verhältnisse in der Zeit),

d. i.

d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der empiriſchen Vorſtellung der Zeit ſelbſt, an welchem alle Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit drükt überhaupt die Zeit, als das beſtändige Correlatum alles Daſeyns der Erſcheinungen, alles Wechſels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechſel trift die Zeit ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinungen in der Zeit, (ſo wie das Zugleichſeyn nicht ein modus der Zeit ſelbſt iſt, als in welcher gar keine Theile zugleich, ſondern alle nach einander ſeyn). Wollte man der Zeit ſelbſt eine Folge nach einander beylegen, ſo müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher dieſe Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekömt das Daſeyn in verſchiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Gröſſe, die man Dauer nent. Denn in der bloſſen Folge allein iſt das Daſeyn immer verſchwindend und anhebend, und hat niemals die mindeſte Gröſſe. Ohne dieſes Beharrliche iſt alſo kein Zeitverhältniß. Nun kan die Zeit an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen werden; mithin iſt dieſes Beharrliche an den Erſcheinungen das Subſtratum aller Zeitbeſtimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung, und an dieſem Beharrlichen kan alles Daſeyn, und aller Wechſel in der Zeit nur als ein modus der Exiſtenz deſſen, was bleibt, und beharrt, angeſehen werden. Alſo iſt in allen Erſcheinungen das Beharrliche der Gegenſtand ſelbſt, d. i. die Subſtanz (phænomenon), alles aber, was wech-

selt, oder wechseln kan, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existiren, mithin zu ihren Bestimmungen.

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht blos der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit, als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, vorausgesezt haben, und auch iederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philosoph sich hierüber etwas bestimter ausdrükt, indem er sagt: bey allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln. Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise, ia er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur. In der That ist der Satz: daß die Substanz beharrlich sey, tautologisch. Denn blos diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Categorie der Substanz anwenden, und man hätte beweisen müssen: daß in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sey, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseyns ist. Da aber ein solcher Beweis niemals dogmatisch, d. i. aus Begriffen geführt werden kan, weil er einen synthetischen Satz a priori betrift, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig seyn, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit

keit der leztern bewiesen werden können; so ist kein Wunder, wenn er zwar bey aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfniß bey der empirischen Erkentniß fühlt), niemals aber bewiesen worden ist.

Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbranten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er sezte also als unwidersprechlich voraus: daß, selbst im Feuer, die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Eben so war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daseyns des eigentlichen Subiects an den Erscheinungen. Denn, wenn dasienige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung seyn soll, so muß so wol alles Daseyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit, daran einzig und allein bestimt werden können. Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Daseyn zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wol ausgedruckt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht. Indessen ist die innre Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrenlich mit der Nothwendigkeit, immer gewesen zu seyn, verbunden, und der Ausdruck mag also blei-

ben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, waren zwey Sätze, welche die Alten unzertrent verknüpften, und die man aus Mißverstand iezt bisweilen trent, weil man sich vorstellt, daß sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch so gar ihrer Substanz nach) entgegen seyn dürfte, welche Besorgniß unnöthig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals möglich seyn würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen. Denn alsdenn fiele dasienige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kan, nemlich, die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts, als die Art, uns das Daseyn der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anders sind, als besondere Arten derselben, zu existiren, heissen Accidenzen. Sie sind iederzeit real, weil sie das Daseyn der Substanz betreffen, (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtseyn von etwas an der Substanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Daseyn beygelegt, (z. E. der Bewegung, als einem Accidenz der Materie) so nent man dieses Daseyn die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, die man Subsistenz nennt. Allein

hier-

hieraus entſpringen viel Mißdeutungen, und es iſt genauer und richtiger geredt, wenn man das Accidenz nur durch die Art, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimt iſt, bezeichnet. Indeſſen iſt es doch, vermöge der Bedingungen des logiſchen Gebrauchs unſeres Verſtandes, unvermeidlich, dasienige, was im Daſeyn einer Subſtanz wechſeln kan, indeſſen, daß die Subſtanz bleibt, gleichſam abzuſondern, und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch dieſe Categorie unter dem Titel der Verhältniſſe ſteht, mehr, als die Bedingung derſelben, als daß ſie ſelbſt ein Verhältniß enthielte.

Auf dieſer Beharrlichkeit gründet ſich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen desienigen, was entſteht oder vergeht. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes erfolget. Daher iſt alles, was ſich verändert, bleibend, und nur ſein Zuſtand wechſelt. Da dieſer Wechſel alſo nur die Beſtimmungen trift, die aufhören oder auch anheben können; ſo können wir, in einem etwas paradox ſcheinenden Ausdruck ſagen: nur das Beharrliche (die Subſtanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, ſondern einen Wechſel, da einige Beſtimmungen aufhören, und andre anheben.

Veränderung kan daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, und das Entſtehen oder Vergehen, ſchlechthin, ohne daß es blos eine Beſtimmung des Beharrlichen betreffe, kan gar keine mögliche Wahrnehmung ſeyn, weil eben dieſes Beharrliche die Vorſtellung von dem Uebergange aus einem Zuſtande in den andern, und von Nichtſeyn, zum Seyn, möglich macht, die alſo nur als wechſelnde Beſtimmungen deſſen, was bleibt, empiriſch erkant werden können. Nehmet an, daß etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn; ſo müßt ihr einen Zeitpunct haben, indem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen heften, wenn nicht an demienigen, was ſchon da iſt? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieſes Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entſteht, fortdauren, ſo war das leztere nur eine Beſtimmung des erſteren, als des Beharrlichen. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehen: denn dieſes ſezt die empiriſche Vorſtellung einer Zeit voraus, da eine Erſcheinung nicht mehr iſt.

Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen. Das Entſtehen einiger, und das Vergehen anderer derſelben würde ſelbſt die einzige Bedingung der empiriſchen Einheit der Zeit aufheben, und die Erſcheinungen würden ſich alsdenn auf zweyerley Zeit beziehen, in denen neben einander das Daſeyn verflöſſe, welches ungereimt iſt. Denn es iſt nur eine Zeit, in

wel-

welcher alle verſchiedene Zeiten nicht zugleich, ſondern nach einander geſezt werden müſſen.

So iſt demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung, unter welcher allein Erſcheinungen, als Dinge oder Gegenſtände, in einer möglichen Erfahrung beſtimmbar ſind. Was aber das empiriſche Criterium dieſer nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Subſtanzialität der Erſcheinungen ſey, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben, das Nöthige anzumerken.

B.

Zweyte Analogie.

Grundſatz der Erzeugung.

Alles, was geſchieht (anhebt zu ſeyn) ſezt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.

Beweis.

Die Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt iederzeit ſucceßiv. Die Vorſtellungen der Theile folgen auf einander. Ob ſie ſich auch im Gegenſtande folgen, iſt ein zweyter Punct der Reflexion, der in der erſteren nicht enthalten iſt. Nun kan man zwar alles, und ſo gar iede Vorſtellung, ſo fern man ſich ihrer bewuſt iſt, Obiect nennen; allein was dieſes Wort bey Erſcheinungen zu bedeuten habe, nicht, in ſo fern ſie (als Vorſtellun-

stellungen) Obiecte sind, sondern nur ein Obiect bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung. So fern sie, nur als Vorstellungen zugleich Gegenstände des Bewustseyns sind, so sind sie von der Apprehension, d. i. der Aufnahme in die Syntheſis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muß also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüth iederzeit successiv erzeugt. Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Succession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem Obiect verbunden sey. Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun, wie Dinge an sich selbst, (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) seyn mögen, ist gänzlich ausser unsrer Erkentnißsphäre. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, und gleichwol doch das einzige sind, was uns zur Erkentniß gegeben werden kan, so soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst vor eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen, daß die Vorstellung desselben in der Apprehension iederzeit successiv ist. So ist z. E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich successiv sey, welches freilich niemand zugeben wird. Nun ist aber, so bald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transscendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung,

d. i.

d. i. Vorstellung, dessen transscendentaler Gegenstand unbekant ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden seyn möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ohnerachtet sie nichts weiter, als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammen stimmen soll. Man siehet bald, daß, weil Uebereinstimmung der Erkentniß mit dem Obiect Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kan, und Erscheinung, im Gegenverhältniß mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Obiect derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von ieder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasienige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Obiect.

Nun laßt uns zu unsrer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geschehe, d. i. etwas, oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kan nicht empirisch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, welche diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die

auf

auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kan eben so wenig, als die leere Zeit selbst apprehendirt werden. Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieses aber bey aller Syntheſis der Apprehension so beschaffen ist, wie ich oben an der Erscheinung eines Hauses gezeigt habe, so unterscheidet sie sich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B, nenne, daß B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sonden nur vorhergehen kan. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte: Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimt, und an dieselbe ist die leztere gebunden. In dem vorigen Beyspiele von einem Hause konten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen, und beym Boden endigen, aber auch von unten anfangen, und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren. In der Reihe dieser

Wahr-

Wahrnehmungen war alſo keine beſtimte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehenſion anfangen müßte, um das Mannigfaltige empiriſch zu verbinden. Dieſe Regel aber iſt bey der Wahrnehmung von dem, was geſchieht, iederzeit anzutreffen, und ſie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung) nothwendig.

Ich werde alſo, in unſerm Fall, die ſubiective Folge der Apprehenſion von der obiectiven Folge der Erſcheinungen ableiten müſſen, weil iene ſonſt gänzlich unbeſtimt iſt, und keine Erſcheinung von der andern unterſcheidet. Jene allein beweiſet nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Obiect, weil ſie ganz beliebig iſt. Dieſe alſo wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erſcheinung beſtehen, nach welcher die Apprehenſion des einen (was geſchieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kan ich von der Erſcheinung ſelbſt, und nicht blos von meiner Apprehenſion berechtigt ſeyn, zu ſagen: daß in iener eine Folge anzutreffen ſey, welches ſo viel bedeutet, als daß ich die Apprehenſion nicht anders anſtellen könne, als gerade in dieſer Folge.

Nach einer ſolchen Regel alſo muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher iederzeit und nothwendiger Weiſe dieſe Begebenheit folgt; umgekehrt aber kan ich nicht von der Begebenheit zurückgehen, und

dasienige bestimmen (durch Apprehension), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunct geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber beziehet sich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit ist dagegen der Fortgang auf die bestimte folgende nothwendig. Daher, weil es doch etwas ist, was folgt, so muß ich es nothwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weise folgt, so daß die Begebenheit als das bedingte, auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung giebt, diese aber die Begebenheit bestimt.

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. blos subiectiv, aber dadurch gar nicht obiectiv bestimt, welches eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen seyn müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Obiect bezöge, d. i. es würde durch unsre Wahrnehmung eine Erscheinung von ieder andern, dem Zeitverhältnisse nach, gar nicht unterschieden werden; weil die Succession im Apprehendiren allerwerts einerley, und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimt, so daß dadurch eine gewisse Folge als obiectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen: daß in der Erscheinung zwey Zustände auf einander

fol-

folgen, ſondern nur: daß eine Apprehenſion auf die andre folgt, welches blos etwas Subiectives iſt, und kein Obiect beſtimt, mithin gar nicht vor Erkentniß irgend eines Gegenſtandes (ſelbſt nicht in der Erſcheinung) gelten kan.

Wenn wir alſo erfahren, daß etwas geſchiehet, ſo ſetzen wir dabey iederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieſes würde ich nicht von dem Obiect ſagen: daß es folge, weil die bloſſe Folge in meiner Apprehenſion, wenn ſie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein vorhergehendes beſtimt iſt, keine Folge im Obiecte berechtiget. Alſo geſchieht es immer in Rückſicht auf eine Regel, nach welcher die Erſcheinungen in ihrer Folge, d. i. ſo wie ſie geſchehen, durch den vorigen Zuſtand beſtimt ſind, daß ich meine ſubiective Syntheſis (der Apprehenſion) obiectiv mache, und, nur lediglich unter dieſer Vorausſetzung allein, iſt ſelbſt die Erfahrung von etwas, was geſchieht, möglich.

Zwar ſcheint es, als widerſpreche dieſes allen Bemerkungen, die man iederzeit über den Gang unſeres Verſtandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererſt durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinſtimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erſcheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäß gewiſſe Begebenheiten auf gewiſſe Erſcheinungen iederzeit folgen, und dadurch zuerſt veranlaßt worden, uns den Begriff von Urſache zu machen. Auf ſol-

chen Fuß würde dieser Begriff blos empirisch seyn, und die Regel, die er verschaft, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig seyn, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induction gegründet wären. Es gehet aber hiemit so, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori, (z. B. Raum und Zeit) die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch iene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer, die Reihe der Begebenheiten, bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdenn möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst, und ging also a priori vor ihr vorher.

Es komt also darauf an, im Beyspiele zu zeigen, daß wir niemals selbst in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Obiect beylegen, und sie von der subiectiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthig, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr, als eine andere zu beobachten, ia daß diese Nöthi-

thigung es eigentlich sey, was die Vorstellung einer Succession im Object allererst möglich macht.

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewust werden können. Dieses Bewustseyn aber mag so weit erstreckt, und so genau oder pünctlich seyn als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen d. i. innre Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu: daß wir diesen Vorstellungen ein Object setzen, oder über ihre subiective Realität, als Modificationen, ihnen noch, ich weis nicht, was vor eine, objective beylegen. Objective Bedeutung kan nicht in der Beziehung auf eine andre Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuret sich die Frage, wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekomt objective Bedeutung noch über die subiective, welche ihr, als Bestimmung des Gemüthszustandes, eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen vor eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sey, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilet wird.

In der Syntheſis der Erſcheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorſtellungen iederzeit nach einander. Hierdurch wird nun gar kein Obiect vorgeſtellt; weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts vom andern unterſchieden wird. So bald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme, daß in dieſer Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zuſtand ſey, aus welchem die Vorſtellung nach einer Regel folgt; ſo ſtellet ſich Etwas vor, als Begebenheit, oder was da geſchieht, d. i. ich erkenne einen Gegenſtand, den ich in der Zeit auf eine gewiſſe beſtimte Stelle ſetzen muß, die ihm, nach dem vorhergehenden Zuſtande nicht anders ertheilt werden kan. Wenn ich alſo wahrnehme, daß etwas geſchieht, ſo iſt in dieſer Vorſtellung erſtlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieſes die Erſcheinung ihre Zeitverhältniß bekomt, nemlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der ſie nicht war, zu exiſtiren. Aber ihre beſtimte Zeitſtelle in dieſem Verhältniſſe kan ſie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zuſtande etwas vorausgeſezt wird, worauf es iederzeit, d. i. nach einer Regel folgt; woraus ſich denn ergiebt, daß ich erſtlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geſchieht, demienigen voranſetzen kan, worauf es folgt: zweitens daß, wenn der Zuſtand, der vorhergeht, geſezt wird, dieſe beſtimte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geſchieht es: daß eine Ordnung unter unſern Vorſtellungen wird, in welcher das gegenwärtige (ſo fern

es

es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zuſtand Anweiſung giebt, als ein, ob zwar noch unbeſtimtes Correlatum dieſer Eräugniß, die gegeben iſt, welches ſich aber auf dieſe, als ſeine Folge, beſtimmend bezieht, und ſie nothwendig mit ſich in der Zeitreihe verknüpfet.

Wenn es nun ein nothwendiges Geſetz unſerer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen iſt: daß die vorige Zeit die folgende nothwendig beſtimmt; (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kan, als durch die vorhergehende), ſo iſt es auch ein unentbehrliches Geſetz der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe, daß die Erſcheinungen der vergangenen Zeit iedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und daß dieſe, als Begebenheiten, nicht ſtatt finden, als ſo fern iene ihnen ihr Daſeyn in der Zeit beſtimmen, d. i. nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen.

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verſtand, und das erſte, was er dazu thut, iſt nicht: daß er die Vorſtellung der Gegenſtände deutlich macht, ſondern daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes überhaupt möglich macht. Dieſes geſchiehet nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erſcheinungen und deren Daſeyn überträgt, indem er ieder derſelben als Folge eine, in Anſehung der vorhergehenden Erſcheinungen, a priori beſtimte Stelle in der Zeit zuerkent, ohne welche ſie nicht

mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle bestimt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle kan nun nicht von dem Verhältniß der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden, (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung) sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen, und dieselbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasienige, was da folgt, oder geschieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und nothwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung, (der Zeit) darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müsten, a priori angetroffen wird.

Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehöret, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als bestimt, mithin als ein Obiect ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen iederzeit gefunden werden kan. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sey, unter welcher die Begebenheit iederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichen-

den

den Grunde, der Grund möglicher Erfahrung, nemlich der obiectiven Erkentniß der Erſcheinungen, in Anſehung des Verhältniſſes derſelben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieſes Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empiriſchen Erkentniß gehört die Syntheſis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die iederzeit ſucceſſiv iſt, d. i. die Vorſtellungen folgen in ihr iederzeit auf einander. Die Folge aber iſt in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müſſe) gar nicht beſtimt, und die Reihe der einen der folgenden Vorſtellungen kan eben ſowol rückwerts als vorwerts genommen werden. Iſt aber dieſe Syntheſis eine Syntheſis der Apprehenſion (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erſcheinung), ſo iſt die Ordnung im Obiect beſtimt, oder, genauer zu reden, es iſt darin eine Ordnung der ſucceſſiven Syntheſis, die ein Obiect beſtimt, nach welcher etwas nothwendig vorausgehen, und wenn dieſes geſezt iſt, das andre nothwendig folgen müſſe. Soll alſo meine Wahrnehmung die Erkentniß einer Begebenheit enthalten, da nemlich etwas wirklich geſchieht, ſo muß ſie ein empiriſch Urtheil ſeyn, in welchem man ſich denkt, daß die Folge beſtimt ſey, d. i. daß ſie eine andere Erſcheinung der Zeit nach vorausſetze, worauf ſie nothwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfals, wenn ich das vorhergehende ſetze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, ſo würde ich ſie nur für ein ſubiectives Spiel meiner Einbildungen halten

müssen, und stellete ich mir darunter doch etwas objectives vor, sie einen blossen Traum nennen. Also ist das Verhältniß der Erscheinungen, (als möglicher Wahrnehmungen) nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas vorhergehendes seinem Daseyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimt ist, mithin das Verhältniß der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Caussalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung, (unter den Bedingungen der Succeßion) weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist.

Hier äussert sich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Caussalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unsrer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bey dem Gebrauch desselben findet, daß er auch auf ihre Begleitung passe, und Ursache und Wirkung zugleich seyn könne. Es ist z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freyer Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach der Ursache um, und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser, als Ursache, mit seiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch. Der

größte

gröſste Theil der wirkenden Urſache in der Natur iſt mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der lezteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Urſache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kan. Aber in dem Augenblicke, da ſie zuerſt entſteht, iſt ſie mit der Cauſſalität ihrer Urſache iederzeit zugleich, weil, wenn iene einen Augenblick vorher aufgehöret hätte, zu ſeyn, dieſe gar nicht entſtanden wäre. Hier muß man wohl bemerken: daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derſelben angeſehen ſey: das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſſalität der Urſache, und deren unmittelbaren Wirkung kan verſchwindend, (ſie alſo zugleich) ſeyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Urſache betrachte, ſo iſt ſie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterſcheide doch beide durch das Zeitverhältniß der dynamiſchen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Küſſen lege; ſo folgt auf die vorige glatte Geſtalt deſſelben das Grübchen; hat aber das Küſſen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, ſo folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel.

Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige empiriſche Criterium der Wirkung, in Beziehung auf die Cauſſalität der Urſache, die vorhergeht. Das Glas iſt

die

die Ursache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beide Erscheinungen zugleich seyn. Denn so bald ich dieses aus einem grösseren Gefäß mit dem Glase schöpfe, so erfolgt etwas, nemlich die Veränderung des Horizontalstandes, den es dort hatte, in einen concaven, den es im Glase annimt.

Diese Caussalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz. Da ich mein critisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkentniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die blos die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wie wol man eine solche Analysis im reichen Maasse, auch schon in den bisher bekanten Lehrbüchern dieser Art, antrift. Allein das empirische Criterium einer Substanz, so fern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kan ich nicht unberührt lassen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz iener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber, wenn man sich darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabey den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, so ist es nicht so

leicht

leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung so gleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden schliessen, welches doch ein so wesentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Substanz (phænomenon) ist? Allein, nach unserm vorigen, hat die Auflösung der Frage doch keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art, (blos analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren), ganz unauflößlich seyn würde. Handlung bedeutet schon das Verhältniß des Subiects der Caussalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succeßion nach bezeichnet; so ist das lezte Subiect desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Caussalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und können also nicht in einem Subiect liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subiect, welches diesen Wechsel bestimmete, erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Criterium, die Substanzialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nöthig hätte, welches auch auf diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könte, die zu der Gröſſe und strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn daß das erste Subiect der Caussalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne,

ist

ist ein sicherer Schluß, der auf empirische Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daseyn, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung, auslauft.

Wenn etwas geschieht, so ist das blosse Entstehen, ohne Rücksicht auf das, was da entsteht, schon an sich selbst ein Gegenstand der Untersuchung. Der Uebergang aus dem Nichtseyn eines Zustandes in diesen Zustand, gesezt, daß dieser auch keine Qualität in der Erscheinung enthielte, ist schon allein nöthig zu untersuchen. Dieses Entstehen trift, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Substanz (denn die entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also blos Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kan, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phönomene, sondern als Dinge an sich betrachte, und als Gegenstände des blossen Verstandes, sie, obschon sie Substanzen sind, dennoch wie abhängig ihrem Daseyn nach von fremder Ursache angesehen werden können, welches aber alsdenn ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen, und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, nicht passen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich ist: daß auf einen Zustand in einem Zeitpuncte

puncte ein entgegengeſezter im andern folgen könne, davon haben wir a priori nicht den mindeſten Begriff. Hierzu wird die Kentniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch gegeben werden kan, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerley iſt, gewiſſer ſucceßiven Erſcheinungen, (als Bewegungen) welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer ieden Veränderung, die Bedingung, unter welcher ſie, als ein Entſtehen eines andern Zuſtandes, allein vorgehen kan, (der Inhalt derſelben, d. i. der Zuſtand, der verändert wird, mag ſeyn, welcher er wolle) mithin die Succeßion der Zuſtände ſelbſt (das Geſchehene) kan doch nach dem Geſetze der Cauſſalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden. *)

Wenn eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen andern b übergeht, ſo iſt der Zeitpunct des zweiten vom Zeitpuncte des erſteren Zuſtandes unterſchieden, und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweite Zuſtand als Realität (in der Erſcheinung) vom erſteren, darin dieſe nicht war, wie b vom Zero unterſchieden, d. i. wenn der Zuſtand b ſich auch von dem Zuſtande a nur der Größe nach unterſchiede, ſo iſt die Veränderung ein Entſtehen von

b—a,

*) Man merke wol: daß ich nicht von der Veränderung gewiſſer Relationen überhaupt, ſondern von Veränderung des Zuſtandes rede. Daher, wenn ein Cörper ſich gleichförmig bewegt, ſo verändert er ſeinen Zuſtand (der Bewegung) gar nicht, aber wol, wenn ſeine Bewegung zu- oder abnimt.

b—a, welches im vorigen Zustande nicht war, und in Ansehung dessen er = o ist.

Es frägt sich also: wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe. Zwischen zween Augenblicken ist immer eine Zeit, und zwischen zwey Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Grösse hat, (denn alle Theile der Erscheinungen sind immer wiederum Grössen). Also geschieht ieder Uebergang aus einem Zustande in den andern in einer Zeit, die zwischen zween Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen, und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat iede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher iene vorgeht, ihre Caussalität beweiset. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plözlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so, daß, wie die Zeit von Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Grösse der Realität (b—a) durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und lezten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Caussalität möglich, welche, so fern sie gleichförmig ist, ein Moment heißt. Aus diesen Momenten besteht nicht

die

die Veränderung, ſondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das iſt nun das Geſetz der Continuität aller Veränderung, deſſen Grund dieſer iſt: daß weder die Zeit, noch auch die Erſcheinung in der Zeit, aus Theilen beſteht, die die kleineſten ſind, und daß doch der Zuſtand des Dinges bey ſeiner Veränderung durch alle dieſe Theile, als Elemente, zu ſeinem zweiten Zuſtande übergehe. Es iſt kein Unterſchied des Realen in der Erſcheinung, ſo wie kein Unterſchied in der Gröſſe der Zeiten, der kleineſte, und ſo erwächſt der neue Zuſtand der Realität von dem erſten an, darin dieſe nicht war, durch alle unendliche Grade derſelben, deren Unterſchiede von einander insgeſamt kleiner ſeyn, als der zwiſchen o und a.

Welchen Nutzen dieſer Satz in der Naturforſchung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber, wie ein ſolcher Satz, der unſre Erkentniß der Natur ſo zu erweitern ſcheint, völlig a priori möglich ſey, das erfordert gar ſehr unſere Prüfung, wenn gleich der Augenſchein beweiſet, daß er wirklich und richtig ſey, und man alſo der Frage, wie er möglich geweſen, überhoben zu ſeyn glauben möchte. Denn es giebt ſo mancherley ungegründete Anmaßungen der Erweiterung unſerer Erkentniß durch reine Vernunft: daß es zum allgemeinen Grundſatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mistrauiſch zu ſeyn, und ohne Documente, die eine gründliche Deduction

verschaffen können, selbst auf den kläresten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empirischen Erkentnisses, und ieder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts, als eine Erweiterung der Bestimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen seyn, welche sie wollen, Erscheinungen, oder reine Anschauungen. Dieser Fortgang in der Zeit bestimt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimt, d. i. die Theile desselben sind nur in der Zeit, und durch die Syntheſis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben: Um deswillen ist ein ieder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung, und da iene, immer und in allen ihren Theilen, eine Gröſſe ist, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Gröſſe durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von dem Zero an, bis zu ihrem bestimten Grad. Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Gesetz der Veränderungen, ihrer Form nach, a priori zu erkennen. Wir anticipiren nur unsere eigene Apprehension, deren formale Bedingung, da sie uns vor aller gegebenen Erscheinung selbst beywohnt, allerdings a priori muß erkant werden können.

So ist demnach, eben so, wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Existirenden zu dem folgenden enthält, der Verstand, vermittelst der Einheit der Apperception, die

die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Beſtimmung aller Stellen vor die Erſcheinungen in dieſer Zeit, durch die Reihe von Urſachen und Wirkungen, deren die erſtere der leztern ihr Daſeyn unausbleiblich nach ſich ziehen, und dadurch die empiriſche Erkentniß der Zeitverhältniſſe vor iede Zeit (allgemein) mithin obiectiv gültig machen.

C.

Dritte Analogie.

Grundſatz der Gemeinſchaft.

Alle Subſtanzen, ſofern ſie zugleich ſeyn, ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft, (d. i. Wechſelwirkung unter einander).

Beweis.

Dinge ſind zugleich, ſo fern ſie in einer und derſelben Zeit exiſtiren. Woran erkent man aber: daß ſie in einer und derſelben Zeit ſind? Wenn die Ordnung in der Syntheſis der Apprehenſion dieſes Mannigfaltigen, gleichgültig iſt, d. i. von A, durch B, C, D auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kan. Denn, wäre ſie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt, und in E endigt) ſo iſt es unmöglich, die Apprehenſion in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwerts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und alſo kein Gegenſtand der Apprehenſion mehr ſeyn kan.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre iede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfänge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich: daß das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn würde, und daß das Daseyn der einen, durch keinen Weg der empirischen Syntheſis, auf das Daseyn der andern führen könte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrent, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Daseyn, vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung obiectiv auf die erstere folge, oder mit iener vielmehr zugleich sey.

Es muß also noch ausser dem bloſſen Daseyn etwas seyn, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimt, und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als zugleich existirend, empirisch, vorgestellt werden können. Nun bestimt nur dasienige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm, oder seinen Bestimmungen ist. Also muß iede Substanz, (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge seyn kan) die Caussalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Caussalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar

telbar oder mittelbar) ſtehen, wenn das Zugleichſeyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkant werden ſoll. Nun iſt aber alles dasienige, in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von dieſen Gegenſtänden ſelbſt unmöglich ſeyn würde. Alſo iſt es allen Subſtanzen in der Erſcheinung, ſofern ſie zugleich ſeyn, nothwendig in durchgängiger Gemeinſchaft der Wechſelwirkung unter einander zu ſtehen.

Das Wort Gemeinſchaft iſt in unſerer Sprache zweideutig, und kan ſo viel, als communio, aber auch als commercium bedeuten. Wir bedienen uns hier deſſelben im leztern Sinn, als einer dynamiſchen Gemeinſchaft, ohne welche ſelbſt die locale (communio ſpatii) niemals empiriſch erkant werden könte. Unſeren Erfahrungen iſt es leicht anzumerken, daß nur die continuirlichen Einflüſſe in allen Stellen des Raumes unſern Sinn von einem Gegenſtande zum andern leiten können, daß das Licht, welches zwiſchen unſerm Auge, und den Weltkörpern ſpielt, eine mittelbare Gemeinſchaft zwiſchen uns und dieſen bewirken, und dadurch das Zugleichſeyn der lezteren beweiſen, daß wir keinen Ort empiriſch verändern (dieſe Veränderung wahrnehmen) können, ohne daß uns allerwerts Materie die Wahrnehmung unſerer Stelle möglich mache, und dieſe nur vermittelſt ihres wechſelſeitigen Einfluſſes ihr Zugleichſeyn, und dadurch, bis zu den entlegenſten Gegenſtänden, die Coexiſtenz derſelben (obzwar nur mittelbar) darthun kan. Ohne Gemeinſchaft iſt iede Wahrnehmung

(der Erscheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bey einem neuen Object ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringsten zusammenhängen, oder im Zeitverhältnisse stehen könte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen: denn der mag immer seyn, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkentniß des Zugleichseyns statt findet; er ist aber alsdann vor alle unsere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kan folgendes dienen. In unserm Gemüthe müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (communio) der Apperception stehen, und so fern die Gegenstände als zugleichexistirend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subiective Gemeinschaft auf einem obiectiven Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen, als Substanzen bezogen werden, so muß die Wahrnehmung der einen, als Grund, die Wahrnehmung der andern, und so umgekehrt, möglich machen, damit die Succeßion, die iederzeit in den Wahrnehmungen, als Apprehensionen ist, nicht den Obiecten beygelegt werde, sondern diese, als zugleichexistirend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (commercium) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältniß des

Zu-

Zugleichſeyns nicht in der Erfahrung ſtatt finden könte. Durch dieſes Commercium machen die Erſcheinungen, ſo fern ſie auſſer einander, und doch in Verknüpfung ſtehen, ein zuſammengeſeztes aus (compoſitum reale) und dergleichen Compoſita werden auf mancherley Art möglich. Die drey dynamiſche Verhältniſſe, daraus alle übrige entſpringen, ſind daher das der Inhärenz, der Conſequenz und der Compoſition.

* * *

Dies ſind denn alſo die drey Analogien der Erfahrung. Sie ſind nichts anders, als Grundſätze der Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen in der Zeit, nach allen drey modis derſelben, dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt, als einer Gröſſe (die Gröſſe des Daſeyns, d. i. die Dauer), dem Verhältniſſe in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daſeyns, (zugleich). Dieſe Einheit der Zeitbeſtimmung iſt durch und durch dynamiſch, d. i. die Zeit wird nicht als dasienige angeſehen, worin die Erfahrung unmittelbar iedem Daſeyn ſeine Stelle beſtimte, welches unmöglich iſt, weil die abſolute Zeit kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, womit Erſcheinungen könten zuſammengehalten werden; ſondern die Regel des Verſtandes, durch welche allein das Daſeyn der Erſcheinungen ſynthetiſche Einheit nach Zeitverhältniſſen bekommen kan, beſtimt ieder derſelben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori, und gültig vor alle und iede Zeit.

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirische können nur vermittelst der Erfahrung, und zwar zufolge iener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, statt finden, und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit (so fern sie alles Daseyn in sich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln statt finden kan. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur, und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bey diesen transscendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derselben, ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift vor ieden andern Versuch, intellectuelle und zugleich synthetische Sätze a priori zu beweisen, sehr wichtig seyn muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen: daß nemlich alles, was existirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich ist, daß iede Begebenheit etwas im vorigen

Zu-

Zuſtande vorausſetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich, in dem Mannigfaltigen, das zugleich iſt, die Zuſtände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich ſeyn, (in Gemeinſchaft ſtehen) ſo wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich geweſen. Denn man kan von einem Gegenſtande und deſſen Daſeyn auf das Daſeyn des andern, oder ſeine Art zu exiſtiren, durch bloſſe Begriffe dieſer Dinge gar nicht kommen, man mag dieſelbe zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkentniß, darin uns alle Gegenſtände zuletzt müſſen gegeben werden können, wenn ihre Vorſtellung vor uns objective Realität haben ſoll. In dieſem Dritten nun, deſſen weſentliche Form in der ſynthetiſchen Einheit der Apperception aller Erſcheinungen beſteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbeſtimmung alles Daſeyns in der Erſcheinung, ohne welche ſelbſt die empiriſche Zeitbeſtimmung unmöglich ſeyn würde, und fanden Regeln der ſynthetiſchen Einheit a priori, vermittelſt deren wir die Erfahrung anticipiren konten. In Ermangelung dieſer Methode, und bey dem Wahne, ſynthetiſche Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verſtandes, als ſeine Principien empfiehlt, dogmatiſch beweiſen zu wollen, iſt es denn geſchehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes ſo oft, aber immer vergeblich, ein Beweis iſt verſucht worden. An die beide übrige Analogien hat niemand gedacht; ob man ſich ihrer gleich immer ſtill-

ſchweigend bediente *), weil der Leitfaden der Categorien fehlte, der allein iede Lücke des Verſtandes, ſowol in Begriffen, als Grundſätzen, entdecken, und merklich machen kan.

4.

Die Poſtulate

des empiriſchen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkomt, iſt möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

3. Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig.

Erläu-

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erſcheinungen verknüpft ſeyn ſollen, iſt offenbar eine bloſſe Folgerung des in geheim angenommenen Grundſatzes der Gemeinſchaft aller Subſtanzen, die zugleich ſeyn: denn, wären ſie iſolirt, ſo würden ſie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechſelwirkung des Mannigfaltigen) nicht ſchon um des Zugleichſeyns willen nothwendig, ſo könte man aus dieſem, als einem blos idealen Verhältniß, auf iene, als ein reales, nicht ſchlieſſen. Wiewol wir an ſeinem Ort gezeigt haben: daß die Gemeinſchaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empiriſchen Erkentniß, der Coexiſtenz ſey, und daß man alſo eigentlich nur aus dieſer auf iene, als ihre Bedingung, zurück ſchlieſſe.

Erläuterung.

Die Categorien der Modalität haben das beſondere an ſich: daß ſie den Begriff, dem ſie als Prädicate beygefüget werden, als Beſtimmung des Obiects nicht im mindeſten vermehren, ſondern nur das Verhältniß zum Erkentnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kan ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen, ob er blos möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das leztere iſt, ob er gar auch nothwendig ſey? Hiedurch werden keine Beſtimmungen mehr im Obiecte ſelbſt gedacht, ſondern es frägt ſich nur, wie es ſich, (ſamt allen ſeinen Beſtimmungen) zum Verſtande und deſſen empiriſchen Gebrauche, zur empiriſchen Urtheilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen ſind auch die Grundſätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empiriſchen Gebrauche, und hiemit zugleich Reſtrictionen aller Categorien auf den blos empiriſchen Gebrauch, ohne den transſcendentalen zuzulaſſen und zu erlauben. Denn, wenn dieſe nicht eine blos logiſche Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytiſch ausdrücken ſollen, ſondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen ſollen, ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung und deren ſynthetiſche Einheit gehen, in welcher allein Gegenſtände der Erkentniß gegeben werden.

Das

Das Poſtulat der Möglichkeit der Dinge fordert alſo, daß der Begriff derſelben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zuſammenſtimme. Dieſe, nemlich die obiective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Syntheſis, welche zur Erkentniß der Obiecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Syntheſis in ſich faßt, iſt vor leer zu halten, und bezieht ſich auf keinen Gegenſtand, wenn dieſe Syntheſis nicht zur Erfahrung gehört, entweder, als von ihr erborgt, und denn heißt er ein empiriſcher Begriff, oder als eine ſolche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt, (die Form derſelben) beruht, und denn iſt es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil ſein Obiect nur in dieſer angetroffen werden kan. Denn wo will man den Character der Möglichkeit eines Gegenſtandes, der durch einen ſynthetiſchen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Syntheſis geſchieht, welche die Form der empiriſchen Erkentniß der Obiecte ausmacht. Daß in einem ſolchen Begriffe kein Widerſpruch enthalten ſeyn müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung; aber zur obiectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den Begriff gedacht wird, bey weitem nicht genug. So iſt in dem Begriffe einer Figur, die in zwey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, kein Widerſpruch, denn die Begriffe von zwey geraden Linien und deren Zuſammenſtoſſung, enthalten keine Verneinung einer Figur; ſondern

dern

dern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an ſich, ſelbſt, ſondern der Conſtruction deſſelben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Beſtimmung deſſelben, dieſe haben aber wiederum ihre obiective Realität, d. i. ſie gehen auf mögliche Dinge, weil ſie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in ſich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieſes Poſtulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo, daß alles, was da wechſelt, blos zu ſeinem Zuſtande gehört, ſo kan ich niemals aus einem ſolchen Begriffe allein erkennen: daß ein dergleichen Ding möglich ſey. Oder, ich ſtelle mir etwas vor, welches ſo beſchaffen ſeyn ſoll, daß, wenn es geſezt wird, iederzeit und unausbleiblich etwas Anderes darauf erfolgt, ſo mag dieſes allerdings ohne Widerſpruch ſo gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenſchaft (als Cauſſalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kan dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kan ich mir verſchiedene Dinge (Subſtanzen) vorſtellen, die ſo beſchaffen ſind, daß der Zuſtand des einen eine Folge im Zuſtande des andern nach ſich zieht, und ſo wechſelsweiſe, aber, ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kan aus dieſen Begriffen, welche eine blos willkührliche Syntheſis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran alſo, daß dieſe Begriffe die Verhältniſſe der Wahrnehmungen in ieder Erfahrung a priori ausdrücken, erkent man ihre obiective

Reali-

Realität, d. i. ihre transscendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkant werden.

Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beyspiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; so würde man in lauter Hirngespinste gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen vor sich hat, weil man bey ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Character ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Categorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empirisch, oder sie kan gar nicht erkant werden. Eine Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasienige Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches einige haben einführen wollen) oder eine besondere Grundkraft unseres Gemüths, das Künftige zum voraus anzuschauen (nicht etwa blos zu folgern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit andern Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so entfernt sie auch seyn mögen),

das

das ſind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos iſt, weil ſie nicht auf Erfahrung und deren bekante Geſetze gegründet werden kan, und ohne ſie eine willkührliche Gedankenverbindung iſt, die, ob ſie zwar keinen Widerſpruch enthält, doch keinen Anſpruch auf obiective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als man ſich hier denken will, machen kan. Was Realität betrift, ſo verbietet es ſich wol von ſelbſt, ſich eine ſolche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen; weil ſie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kan, und nicht die Form des Verhältniſſes betrift, mit der man allenfals in Erdichtungen ſpielen könte.

Aber ich laſſe alles vorbey, deſſen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kan abgenommen werden, und erwege hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaupten: daß ſie niemals aus ſolchen Begriffen vor ſich allein, ſondern iederzeit nur als formale und obiective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt ſtatt finden können.

Es hat zwar den Anſchein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus ſeinem Begriffe an ſich ſelbſt könne erkant werden (von der Erfahrung iſt er gewiß unabhängig); denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenſtand geben, d. i. ihn conſtruiren. Weil dieſes aber nur die Form von einem Gegenſtande iſt, ſo würde er doch immer nur ein Product der Einbildung blei-

bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nemlich daß eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sey. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äusseren Erfahrungen ist, daß eben dieselbe bildende Syntheſis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, mit derienigen gänzlich einerley sey, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit continuirlicher Gröſſen, ia so gar der Gröſſen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen, als formalen Bedingungen, der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar, und wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen correspondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden, wie wol wir, ohne eben Erfahrung selbst voran zuschicken, blos in Beziehung auf die formale Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf sie, und innerhalb ihren Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und characterisiren können.

Das

Das Poſtulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man ſich bewuſt iſt, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenſtande ſelbſt, deſſen Daſeyn erkant werden ſoll, aber doch Zuſammenhang deſſelben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem bloſſen Begriffe eines Dinges kan gar kein Character ſeines Daſeyns angetroffen werden. Denn ob derſelbe gleich noch ſo vollſtändig ſey, daß nicht das mindeſte ermangele, um ein Ding mit allen ſeinen innern Beſtimmungen zu denken, ſo hat das Daſeyn mit allem dieſen doch gar nichts zu thun, ſondern nur mit der Frage: ob ein ſolches Ding uns gegeben ſey, ſo, daß die Wahrnehmung deſſelben vor dem Begriffe allenfals vorhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet deſſen bloſſe Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, iſt der einzige Character der Wirklichkeit. Man kan aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und alſo comparative a priori das Daſeyn deſſelben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundſätzen der empiriſchen Verknüpfung derſelben (den Analogien) zuſammenhängt. Denn alsdenn hängt doch das Daſeyn des Dinges mit unſern Wahrnehmungen in einer möglichen

Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden ieuer Analogien, von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daseyn einer alle Cörper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organen unmöglich ist. Denn überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Contexte unserer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stossen, wenn unsere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkentniß vom Daseyn der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Daseyn irgend eines Dinges errathen oder erforschen zu wollen.

Was endlich das dritte Postulat betrift, so geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daseyn, und nicht die blos formale und logische in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkant werden kan, aber doch comparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes

Da-

Daſeyn, gleichwol aber auch alsdenn nur auf dieienige Exiſtenz kommen kan, die irgendwo in dem Zuſammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, enthalten ſeyn muß: ſo kan die Nothwendigkeit der Exiſtenz, niemals aus Begriffen, ſondern iederzeit nur aus der Verknüpfung mit demienigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung erkant werden können. Da iſt nun kein Daſeyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erſcheinungen, als nothwendig erkant werden könte, als das Daſeyn der Wirkungen aus gegebenen Urſachen nach Geſetzen der Cauſalität. Alſo iſt es nicht das Daſeyn der Dinge, (Subſtanzen) ſondern ihres Zuſtandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuſtänden, die in der Wahrnehmung gegeben ſind, nach empiriſchen Geſetzen der Cauſſalität. Hieraus folgt: daß das Criterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Geſetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geſchieht, durch ihre Urſache in der Erſcheinung a priori beſtimt ſey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Urſachen uns gegeben ſind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daſeyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und ſelbſt in dieſem gilt es nicht von der Exiſtenz der Dinge, als Subſtanzen, weil dieſe niemals, als empiriſche Wirkungen, oder etwas, das geſchieht, und entſteht, können angeſehen werden. Die Nothwendigkeit betrift

also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Caussalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daseyn (einer Ursache) a priori auf ein anderes Daseyn (der Wirkung) zu schliessen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig, das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daseyns, ohne welche gar nicht einmal Natur statt finden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr, (in mundo non datur casus) ein Naturgesetz a priori, imgleichen keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (non datur fatum), beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerley ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können. Diese beide Grundsätze gehören zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der Caussalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweite gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Caussalbestimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung; (in mundo non datur

saltus) aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwey Erscheinungen (non datur hiatus); denn so kan man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hinein kommen kan, was ein vacuum bewiese, oder auch nur als einen Theil der empirischen Syntheſis zuliesse. Denn was das leere betrift, welches man sich ausserhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des blossen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkentniß betreffen, und ist eine Aufgabe vor die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht, und von dem urtheilen will, was diese selbst umgiebt und begränzet, muß daher in der transscendentalen Dialectik erwogen werden. Diese vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum,) könten wir leicht, so wie alle Grundsätze transscendentalen Ursprungs, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Categorien vorstellig machen, und iedem seine Stelle beweisen, allein der schon geübte Leser wird dieses von selbst thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Syntheſis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könte. Denn er ist

es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit gröſſer ſey, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieſes aber wiederum gröſſer, als die Menge desienigen, was nothwendig iſt, das ſind artige Fragen, und zwar von ſynthetiſcher Auflöſung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn ſie wollen ungefehr ſo viel ſagen, als, ob alle Dinge, als Erſcheinungen, insgeſamt in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der iede gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, der alſo mit keinen andern Erſcheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr wie einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zuſammenhange) gehören können. Der Verſtand giebt a priori der Erfahrung überhaupt nur die Regel, nach den ſubiectiven und formalen Bedingungen, ſo wol der Sinnlichkeit als der Apperception, welche ſie allein möglich machen. Andere Formen der Anſchauung, (als Raum und Zeit), imgleichen andere Formen des Verſtandes (als die discurſive des Denkens, oder der Erkentniß durch Begriffe,) ob ſie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerley Weiſe erdenken und faßlich machen, aber, wenn wir es auch könten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkentniß gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden. Ob andere Wahrneh-

mun-

mungen, als überhaupt, zu unſerer geſamten möglichen Erfahrung gehören, und alſo ein ganz anderes Feld der Materie noch ſtatt finden könne, kan der Verſtand nicht entſcheiden, er hat es nur mit der Syntheſis deſſen zu thun, was gegeben iſt. Sonſt iſt die Armſeligkeit unſerer gewöhnlichen Schlüſſe, wodurch wir ein groſſes Reich der Möglichkeit heraus bringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenſtand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil ſey, ſehr in die Augen fallend. Alles wirkliche iſt möglich; hieraus folgt natürlicher Weiſe, nach den logiſchen Regeln der Umkehrung, der blos particulare Satz: einiges Mögliche iſt wirklich, welches denn ſo viel zu bedeuten ſcheint, als: es iſt vieles möglich, was nicht wirklich iſt. Zwar hat es den Anſchein, als könne man auch gerade zu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinausſetzen, weil zu iener noch etwas hinzukommen muß, um dieſe auszumachen. Allein dieſes Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über daſſelbe noch zugeſezt werden ſollte, wäre unmöglich. Es kan nur zu meinem Verſtande etwas über die Zuſammenſtimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nemlich, die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung hinzukommen; was aber mit dieſer nach empiriſchen Geſetzen verknüpft iſt, iſt wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im durchgängigen Zuſammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben iſt, eine andere Reihe von Erſcheinungen, mithin mehr

wie eine einzige alles befassende Erfahrung möglich sey, läßt sich aus dem, was gegeben ist, nicht schliessen, und, ohne daß irgend etwas gegeben ist, noch viel weniger; weil ohne Stoff sich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die selbst blos möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht in aller Absicht. In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstrecke, als Erfahrung reichen kan.

Ich habe dieser Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demienigen zu lassen, was, der gemeinen Meinung nach, zu den Verstandesbegriffen gehört. In der That ist aber die absolute Möglichkeit (die in aller Absicht gültig ist) kein bloßer Verstandesbegriff, und kan auf keinerley Weise von empirischem Gebrauche seyn, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebey mit einer blos critischen Anmerkung begnügen müssen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelassen.

Da ich eben diese vierte Nummer, und, mit ihr, zugleich das System aller Grundsätze des reinen Verstandes schliessen will, so muß ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Postulate genant habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische

Ver-

Verfasser, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nemlich: daß Postuliren so viel heissen solle, als einen Satz vor unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben; denn, wenn wir das bey synthetischen Sätzen, so evident sie auch seyn mögen, einräumen sollten, daß man sie ohne Deduction, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beyfalle aufheften dürfe, so ist alle Critik des Verstandes verloren, und, da es an dreusten Anmassungen nicht fehlt, deren sich auch der gemeine Glaube, (der aber kein Creditiv ist) nicht weigert; so wird unser Verstand iedem Wahne offen stehen, ohne daß er seinen Beyfall denen Aussprüchen versagen kan, die, obgleich unrechtmäßig, doch in eben demselben Tone der Zuversicht, als wirkliche Axiomen eingelassen zu werden verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung a priori synthetisch hinzukomt, so muß von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduction der Rechtmäßigkeit seiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden.

Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objectivsynthetisch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch daß sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusezten. Da sie aber gleichwol doch immer synthetisch seyn, so sind

ſie es nur ſubiectiv, d. i. ſie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, (realen) von dem ſie ſonſt nichts ſagen, die Erkentnißkraft hinzu, worin er entſpringt und ſeinen Sitz hat, ſo, daß, wenn er blos im Verſtande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung iſt, ſein Gegenſtand möglich heißt, iſt er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zuſammenhange, und durch dieſelbe vermittelſt des Verſtandes beſtimt, ſo iſt das Obiect wirklich; iſt er durch den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen beſtimt, ſo heißt der Gegenſtand nothwendig. Die Grundſätze der Modalität alſo ſagen von einem Begriffe nichts anders, als die Handlung des Erkentnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Poſtulat in der Mathematik der practiſche Satz, der nichts als die Syntheſis enshält, wodurch wir einen Gegenſtand uns zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punct auf einer Ebene einen Cirkel zu beſchreiben, und ein dergleichen Satz kan darum nicht bewieſen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das iſt, wodurch wir den Begriff von einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. So können wir demnach mit eben demſelben Rechte die Grundſätze der Modalität poſtuliren, weil ſie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren,*) ſon-

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges, ſetze ich freilich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn

ſondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkentnißkraft verbunden wird.

Der Transſcendent. Doctrin der Urtheilskraft

(Analytik der Grundſätze)

Drittes Hauptſtück.

Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt in Phænomena und Noümena.

Wir haben iezt das Land des reinen Verſtandes nicht allein durchreiſet, und ieden Theil davon ſorgfältig in Augenſchein genommen, ſondern es auch durchmeſſen, und iedem Dinge auf demſelben ſeine Stelle beſtimt. Dieſes Land aber iſt eine Inſel, und durch die Natur ſelbſt in unveränderliche Gränzen eingeſchloſſen. Es iſt das Land der Wahrheit (ein reizender Nahme), umgeben von einem weiten und ſtürmiſchen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegſchmelzende Eis neue Länder lügt, und indem

denn das kan niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in deſſen vollſtändiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit blos eine Poſition des Dinges in Beziehung auf den Verſtand (deſſen empiriſchen Gebrauch) war, ſo iſt die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung deſſelben mit der Wahrnehmung.

indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenthcuer verflicht, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kan. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sey, so wird es nützlich seyn, zuvor noch einen Blick auf die Carte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden seyn könten, oder auch aus Noth zufrieden seyn müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könten, zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können. Obschon wir diese Fragen in dem Lauf der Analytik schon hinreichend beantwortet haben, so kan doch ein summarischer Ueberschlag ihrer Auflösungen die Ueberzeugung dadurch verstärken, daß er die Momente derselben in einem Punct vereinigt.

Wir haben nemlich gesehen: daß alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori constitutiv seyn, (wie die mathematischen) oder blos regulativ (wie die dynamischen) enthalten nichts als gleichsam

nur

nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn dieſe hat ihre Einheit nur von der ſyntheſiſchen Einheit, welche der Verſtand der Syntheſis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception urſprünglich und von ſelbſt ertheilt, und auf welche die Erſcheinungen, als data zu einem möglichen Erkentniſſe, ſchon a priori in Beziehung und Einſtimmung ſtehen müſſen. Ob nun aber gleich dieſe Verſtandesregeln nicht allein a priori wahr ſind, ſondern ſo gar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Erkentniß mit Obiecten, dadurch, daß ſie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkentniß, darin uns Obiecte gegeben werden mögen, in ſich enthalten, ſo ſcheint es uns doch nicht genug, ſich blos dasienige vortragen zu laſſen, was wahr iſt, ſondern, was man zu wiſſen begehrt. Wenn wir alſo durch dieſe critiſche Unterſuchung nichts mehreres lernen, als was wir im blos empiriſchen Gebrauche des Verſtandes, auch ohne ſo ſubtile Nachforſchung, von ſelbſt wol würden ausgeübt haben, ſo ſcheint es, ſey der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüſtung nicht werth. Nun kan man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unſerer Erkentniß nachtheiliger ſey, als der, ſo den Nutzen iederzeit zum vorauswiſſen will, ehe man ſich auf Nachforſchungen einläßt, und ehe man noch ſich den mindeſten Begriff von dieſem Nutzen machen könte, wenn derſelbe auch vor Augen geſtellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem ſchwürigſten und

unlu-

unluſtigſten Lehrlinge ſolcher transſcendentalen Nachforſchung begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kan, nemlich dieſer: daß der blos mit ſeinem empiriſchen Gebrauche beſchäftigte Verſtand, der über die Quellen ſeiner eigenen Erkentniß nicht nachſinnt, zwar ſehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leiſten könne, nemlich, ſich ſelbſt die Gränzen ſeines Gebrauchs zu beſtimmen, und zu wiſſen, was innerhalb oder auſſerhalb ſeiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Unterſuchungen erfordert, die wir angeſtellt haben. Kan er aber nicht unterſcheiden, ob gewiſſe Fragen in ſeinem Horizonte liegen, oder nicht, ſo iſt er niemals ſeiner Anſprüche und ſeines Beſitzes ſicher, ſondern darf ſich nur auf vielfältige beſchämende Zurechtweiſungen Rechnung machen, wenn er die Gränzen ſeines Gebiets (wie es unvermeidlich iſt) unaufhörlich überſchreitet, und ſich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß alſo der Verſtand von allen ſeinen Grundſätzen a priori, ia von allen ſeinen Begriffen keinen andern als empiriſchen, niemals aber einen transſcendentalen Gebrauch machen könne, iſt ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkant werden kan, in wichtige Folgen hinausſieht. Der transſcendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundſatze iſt dieſer: daß er auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt, der empiriſche aber, wenn er blos auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer mög-

lichen

lichen Erfahrung, bezogen wird. Daß aber überall nur der leztere ſtatt finden könne, erſiehet man daraus. Zu iedem Begriff wird erſtlich die logiſche Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und denn zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe, erfordert. Ohne dieſen leztern hat er keinen Sinn, und iſt völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logiſche Function enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kan der Gegenſtand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anſchauung, und, wenn eine reine Anſchauung noch vor dem Gegenſtande a priori möglich iſt, ſo kan doch auch dieſe ſelbſt ihren Gegenſtand, mithin die obiective Gültigkeit, nur durch die empiriſche Anſchauung bekommen, wovon ſie die bloſſe Form iſt. Alſo beziehen ſich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundſätze, ſo ſehr ſie auch a priori möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieſes haben ſie gar keine obiective Gültigkeit, ſondern ſind ein bloſſes Spiel, es ſey der Einbildungskraft, oder des Verſtandes, reſpective mit ihren Vorſtellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beyſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum hat drey Abmeſſungen, zwiſchen zwey Puncten kan nur eine gerade Linie ſeyn ꝛc. Obgleich alle dieſe Grundſätze, und die Vorſtellung des Gegenſtandes, womit ſich iene Wiſſenſchaft beſchäftigt, völlig a priori im

Ge-

Gemüth erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts bedeuten, könten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgesonderten Begriff sinnlich zu machen, d. i. das ihm correspondirende Object in der Anschauung darzulegen, weil, ohne dieses, der Begriff, (wie man sagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt diese Forderung durch die Construction der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar a priori zu Stande gebrachte) Erscheinung ist. Der Begriff der Gröſſe sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbrets, oder den Strichen und Puncten, die vor Augen gestellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf angebliche Gegenstände kan am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) iene a priori enthalten.

Daß dieses aber auch der Fall mit allen Categorien, und den daraus gesponnenen Grundsätzen sey, erhellet auch daraus: daß wir so gar keine einzige derselben definiren können, ohne uns so fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen, als auf welche, als ihre einzige Gegenstände, sie folglich

lich eingeſchränkt ſeyn müſſen, weil, wenn man dieſe Bedingung wegnimt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Obiect, wegfällt, und man durch kein Beyſpiel ſich ſelbſt faßlich machen kan, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich vor ein Ding gemeint ſey. Oben, bey Darſtellung der Tafel der Categorien, überhoben wir uns der Definitionen einer ieden derſelben dadurch: daß unſere Abſicht, die lediglich auf den ſynthetiſchen Gebrauch derſelben geht, ſie nicht nöthig mache, und man ſich mit unnöthigen Unternehmungen keiner Verantwortung ausſetzen müſſe, deren man überhoben ſeyn kan. Das war keine Ausrede, ſondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel, ſich nicht ſo fort aus definiren zu wagen, und Vollſtändigkeit oder Präciſion in der Beſtimmung des Begriffs zu verſuchen oder vorzugeben, wenn man mit irgend einem oder andern Merkmale deſſelben auslangen kan, ohne eben dazu eine vollſtändige Herzehlung aller derſelben, die den ganzen Begriff ausmachen, zu bedürfen. Jezt aber zeigt ſich: daß der Grund dieſer Vorſicht noch tiefer liege, nemlich, daß wir ſie nicht definiren konten, wenn wir auch wollten *), ſondern, wenn man alle Bedingungen der Sinnlich-

*) Ich verſtehe hier die Realdefinition, welche nicht blos dem Nahmen einer Sache andere und verſtändlichere Wörter unterlegt, ſondern die, ſo ein klares Merkmal, daran der Gegenſtand (definitum) iederzeit ſicher erkant werden kan, und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in ſich enthält. Die Realerklärung würde

 alſo

lichkeit wegschaft, die sie als Begriffe eines möglichen empirischen Gebrauchs auszeichnen, und sie vor Begriffe von Dingen überhaupt (mithin vom transscendentalen Gebrauch) nehmen, bey ihnen gar nichts weiter zu thun sey, als die logische Function in Urtheilen, als die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst anzusehen, ohne doch im mindesten anzeigen zu können, wo sie denn ihre Anwendung und ihr Obiect, mithin wie sie im reinen Verstande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und obiective Gültigkeit haben könne. Den Begriff der Gröſſe überhaupt kan niemand erklären, als etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesezt ist, gedacht werden kan. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die succeßive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Syntheſis (des gleichartigen) in derselben. Realität kan man im Gegensatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man sich eine Zeit, (als den Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer ist Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Daseyn zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Subſtanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subiect, welche ich dadurch zu realisiren vermeine: daß ich mir Etwas vorstelle, welches blos als Subiect (ohne

also diejenige seyn, welche nicht blos einen Begriff, sondern zugleich die obiective Realität desselben deutlich macht. Die mathematische Erklärungen, welche den Gegenstand, dem Begriffe gemäß, in der Anschauung darstellen, sind von der letzteren Art.

(ohne wovon ein Prädicat zu ſeyn) ſtatt finden kan. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weis, unter welchen denn dieſer logiſche Vorzug irgend einem Dinge eigen ſeyn werde: ſo iſt auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeſte Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Obiects des Gebrauchs dieſes Begriffs beſtimt wird, und man alſo gar nicht weis, ob dieſer überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Urſache würde ich, (wenn ich die Zeit weglaſſe, in der etwas auf etwas anderem nach einer Regel folgt) in der reinen Categorie nichts weiter finden, als daß es ſo etwas ſey, woraus ſich auf das Daſeyn eines andern ſchlieſſen läßt, und es würde dadurch nicht allein Urſache und Wirkung gar nicht von einander unterſchieden werden können, ſondern weil dieſes Schlieſſenkönnen, doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weis, ſo würde der Begriff gar keine Beſtimmung haben, wie er auf irgend ein Obiect paſſe. Der vermeinte Grundſatz: alles Zufällige hat eine Urſache, tritt zwar ziemlich gravitätiſch auf, als habe er ſeine eigene Würde in ſich ſelbſt. Allein frage ich: was verſteht ihr unter zufällig, und ihr antwortet, deſſen Nichtſeyn möglich iſt, ſo möchte ich gern wiſſen, woran ihr dieſe Möglichkeit des Nichtſeyn erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erſcheinungen eine Succeſſion und in dieſer ein Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt, (oder umgekehrt), nithin einen Wechſel vorſtellt; denn, daß das Nichtſeyn eines Dinges ſich ſelbſt nicht wieder-

ſpreche, iſt eine lahme Berufung auf eine logiſche Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend iſt; wie ich denn eine iede exiſtirende Subſtanz in Gedanken aufheben kan, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, daraus aber auf die obiective Zufälligkeit derſelben in ihrem Daſeyn, d. i. die Möglichkeit ſeines Nichtſeyns an ſich ſelbſt, gar nicht ſchlieſſen kan. Was dem Begriff der Gemeinſchaft betrift, ſo iſt leicht zu ermeſſen: daß, da die reine Categorien der Subſtanz ſo wol, als Cauſſalität keine, das Obiect beſtimmende, Erklärung zulaſſen, die wechſelſeitige Cauſſalität in der Beziehung der Subſtanzen auf einander (commercium) eben ſo wenig derſelben fähig ſey. Möglichkeit, Daſeyn und Nothwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logiſche Möglichkeit des Begriffs (da er ſich ſelbſt nicht widerſpricht) der transſcendentalen Möglichkeit der Dinge, (da dem Begriff ein Gegenſtand correſpondirt) zu unterſchieben, kan nur Unverſuchte hintergehen und zufrieden ſtellen.

Es hat etwas befremdliches und ſo gar widerſinniſches an ſich, daß ein Begriff ſeyn ſoll, dem doch eine Bedeutung zukommen muß, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Categorien dieſe beſondere Bewandniß: daß ſie nur vermittelſt der allgemeinen ſinnlichen Bedingung eine beſtimte Bedeutung

und

und Beziehung auf irgend einen Gegenſtand haben können, dieſe Bedingung aber aus der reinen Categorie weggelaſſen worden, da dieſe denn nichts, als die logiſche Function enthalten kan, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen. Aus dieſer Function d. i. der Form des Begriffs allein kan aber gar nichts erkant und unterſchieden werden, welches Obiect darunter gehöre, weil eben von der ſinnlichen Bedingung, unter der überhaupt Gegenſtände unter ſie gehören können, abſtrahirt worden. Daher bedürfen die Categorien, noch über den reinen Verſtandesbegriff, Beſtimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schema) und ſind ohne dieſe keine Begriffe, wodurch ein Gegenſtand erkant, und von andern unterſchieden würde, ſondern nur ſo viel Arten, einen Gegenſtand zu möglichen Anſchauungen zu denken, und ihm nach irgend einer Function des Verſtandes ſeine Bedeutung (unter noch erforderlichen Bedingungen) zu geben, d. i. ihn zu definiren: ſelbſt können ſie alſo nicht definirt werden. Die logiſche Functionen der Urtheile überhaupt: Einheit und Vielheit, Beiahung und Verneinung, Subiect und Prädicat können, ohne einen Cirkel zu begehen, nicht definirt werden, weil die Definition doch ſelbſt ein Urtheil ſeyn, und alſo dieſe Functionen ſchon enthalten müßte. Die reine Categorien ſind aber nichts anders als Vorſtellungen der Dinge überhaupt, ſo fern das Mannigfaltige ihrer Anſchauung durch eine oder andere dieſer logiſchen Functionen gedacht werden muß: Gröſſe iſt die Beſtimmung, welche nur durch ein Urtheil, das

Quantität hat, (iudicium commune) Realität, dieienige, die nur durch ein beiahend Urtheil gedacht werden kan, Subſtanz, was, in Beziehung auf die Anſchauung, das lezte Subiect aller anderen Beſtimmungen ſeyn muß. Was das nun aber vor Dinge ſeyn, in Anſehung deren man ſich dieſer Function vielmehr als einer andern bedienen müſſe, bleibt hiebey ganz unbeſtimt: mithin haben die Categorien ohne die Bedingung der ſinnlichen Anſchauung, dazu ſie die Syntheſis enthalten, gar keine Beziehung auf irgend ein beſtimtes Obiect, können alſo keines definiren, und haben folglich an ſich ſelbſt keine Gültigkeit obiectiver Begriffe.

Hieraus fließt nun unwiderſprechlich: daß die reine Verſtandesbegriffe niemals von transſcendentalem, ſondern iederzeit nur von empiriſchem Gebrauche ſeyn können, und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur in Beziehung auf die allgemeine Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenſtände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, (ohne Rückſicht auf die Art zu nehmen, wie wir ſie anſchauen mögen), bezogen werden können.

Die transſcendentale Analytik hat demnach dieſes wichtige Reſultat: daß der Verſtand a priori niemals mehr leiſten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasienige, was nicht Erſcheinung iſt, kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kan: daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenſtände gegeben

geben werden, niemals überſchreiten könne. Seine Grundſätze ſind blos Principien der Expoſition der Erſcheinungen, und der ſtolze Nahme einer Ontologie, welche ſich anmaßt, von Dingen überhaupt ſynthetiſche Erkentniſſe a priori in einer ſyſtematiſchen Doctrin zu geben (z. E. den Grundſatz der Cauſſalität) muß dem beſcheidenen, einer bloſſen Analytik des reinen Verſtandes, Platz machen.

Das Denken iſt die Handlung, gegebene Anſchauung auf einen Gegenſtand zu beziehen. Iſt die Art dieſer Anſchauung auf keinerley Weiſe gegeben, ſo iſt der Gegenſtand blos transſcendental, und der Verſtandesbegriff hat keinen andern, als transſcendentalen Gebrauch, nemlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Categorie nun, in welcher von aller Bedingung der ſinnlichen Anſchauung, als der einzigen, die uns möglich iſt, abſtrahirt wird, wird alſo kein Object beſtimt, ſondern nur das Denken eines Objects überhaupt, nach verſchiedenen modis, ausgedrükt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenſtand unter ihm ſubſumirt wird, mithin die wenigſtens formale Bedingung, unter der etwas in der Anſchauung gegeben werden kan. Fehlt dieſe Bedingung der Urtheilskraft, (Schema) ſo fällt alle Subſumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff ſubſumirt werden könne. Der blos transſcendentale Gebrauch alſo der Categorien iſt in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen beſtimten, oder auch nur

der Form nach, bestimbaren Gegenstand. Hieraus folgt, daß die reine Categorie auch zu keinem synthetischen Grundsatze a priori zulange, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transscendentalem Gebrauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber, es überall keine synthetische Grundsätze a priori geben könne.

Es kan daher rathsam seyn, sich also auszudrücken: die reine Categorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben blos transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transsendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nemlich die formale Bedingungen der Subsumtion irgend eines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als blos reine Categorien) nicht von empirischem Gebrauche seyn sollen, und von transscendentalen nicht seyn können, so sind sie von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller Sinnlichkeit absondert, d. i. sie können auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden; vielmehr sind sie blos die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstäude überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgend ein Object denken oder bestimmen zu können.

Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände nach der Einheit der Categorien gedacht werden, heissen Phænomena.

mena Wenn ich aber Dinge annehme, die blos Gegenſtände des Verſtandes ſind, und gleichwol, als ſolche, einer Anſchauung, obgleich nicht der ſinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können; ſo würden dergleichen Dinge Noümena (intelligibilia) heiſſen.

Nun ſollte man denken, daß der durch die transſc. Aeſthetik eingeſchränkte Begriff der Erſcheinungen ſchon von ſelbſt die obiective Realität der Noümenorum an die Hand gebe, und die Eintheilung der Gegenſtände in Phænomena und Noümena, mithin auch der Welt, in eine Sinnen und eine Verſtandeswelt (mundus ſenſibilis & intelligibilis) berechtige, und zwar ſo: daß der Unterſchied hier nicht blos die logiſche Form der undeutlichen oder deutlichen Erkentniß eines und deſſelben Dinges, ſondern die Verſchiedenheit treffe, wie ſie unſerer Erkentniß urſprünglich gegeben werden können, und nach welcher ſie an ſich ſelbſt, der Gattung nach, von einander unterſchieden ſeyn. Denn wenn uns die Sinne etwas blos vorſtellen, wie es erſcheint, ſo muß dieſes Etwas doch auch an ſich ſelbſt ein Ding, und ein Gegenſtand einer nicht ſinnlichen Anſchauung, d. i. des Verſtandes ſeyn, d. i. es muß eine Erkentniß möglich ſeyn, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein ſchlechthin obiective Realität hat, dadurch uns nemlich Gegenſtände vorgeſtellt werden, wie ſie ſind, da hingegen im empiriſchen Gebrauche unſeres Verſtandes Dinge nur erkant

werden, wie ſie erſcheinen. Alſo würde es, auſſer dem empiriſchen Gebrauch der Categorien (welcher auf ſinnliche Bedingungen eingeſchränkt iſt) noch einen reinen und doch objectivgültigen geben, und wir könten nicht behaupten, was wir bisher vorgegeben haben: daß unſere reine Verſtandeserkentniſſe überall nichts weiter wären, als Principien der Expoſition der Erſcheinung, die auch a priori nicht weiter, als auf die formale Möglichkeit der Erfahrung gingen, denn hier ſtände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichſam eine Welt im Geiſte gedacht, (vielleicht auch gar angeſchaut) die nicht minder, ia noch weit edler unſern reinen Verſtand beſchäftigen könte.

Alle unſere Vorſtellungen werden in der That durch den Verſtand auf irgend ein Object bezogen, und, da Erſcheinungen nichts als Vorſtellungen ſind, ſo bezieht ſie der Verſtand auf ein Etwas, als den Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung: aber dieſes Etwas iſt in ſo fern nur das transſcendentale Object. Dieſes bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wiſſen, noch überhaupt, (nach der ietzigen Einrichtung unſeres Verſtandes) wiſſen können, ſondern, welcher nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der ſinnlichen Anſchauung dienen kan, vermittelſt deren der Verſtand daſſelbe in den Begriff eines Gegenſtandes vereinigt. Dieſes transſcendentale Object läßt ſich gar nicht von den ſinnlichen Datis abſondern, weil alsdenn nichts

übrig

übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es iſt alſo kein Gegenſtand der Erkentniß an ſich ſelbſt, ſondern nur die Vorſtellung der Erſcheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenſtandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derſelben beſtimbar iſt.

Eben um deswillen ſtellen nun auch die Categorien kein beſonderes, dem Verſtande allein gegebenes Obiect vor, ſondern dienen nur dazu, das transſcendentale Obiect (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu beſtimmen, um dadurch Erſcheinungen unter Begriffen von Gegenſtänden empiriſch zu erkennen.

Was aber die Urſache betrift, weswegen man, durch das Subſtratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phænomenis noch Noümena zugegeben hat, die nur der reine Verſtand denken kan, ſo beruhet ſie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit, und ihr Feld, nemlich das der Erſcheinungen, wird ſelbſt durch den Verſtand dahin eingeſchränkt: daß ſie nicht auf Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unſerer ſubiectiven Beſchaffenheit, Dinge erſcheinen. Dies war das Reſultat der ganzen transſcendentalen Aeſthetik, und es folgt auch natürlicher Weiſe aus dem Begriffe einer Erſcheinung überhaupt: daß ihr etwas entſprechen müſſe, was an ſich nicht Erſcheinung iſt, weil Erſcheinung nichts vor ſich ſelbſt, und auſſer unſerer Vorſtellungsart ſeyn kan, mithin, wo nicht

ein

ein beſtändiger Cirkel herauskommen ſoll, das Wort Erſcheinung ſchon eine Beziehnung auf Etwas anzeigt, deſſen unmittelbare Vorſtellung zwar ſinnlich iſt, was aber an ſich ſelbſt, auch ohne dieſe Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, (worauf ſich die Form unſerer Anſchauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenſtand ſeyn muß.

Hieraus entſpringt nun der Begriff von einem Noümenon, der aber gar nicht poſitiv, und eine beſtimte Erkentniß von irgend einem Dinge, ſondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bey welchem ich von aller Form der ſinnlichen Anſchauung abſtrahire. Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterſcheidenden Gegenſtand bedeute, ſo iſt es nicht genug: daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen ſinnlicher Anſchauung befreye, ich muß noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anſchauung, als dieſe ſinnliche iſt, anzunehmen, unter der ein ſolcher Gegenſtand gegeben werden könne; denn ſonſt iſt mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerſpruch. Wir haben zwar oben nicht beweiſen können: daß die ſinnliche Anſchauung die einzige mögliche Anſchauung überhaupt, ſondern daß ſie es nur vor uns ſey, wir konten aber auch nicht beweiſen: daß noch eine andere Art der Anſchauung möglich ſey, und, obgleich unſer Denken von iener Sinnlichkeit abſtrahiren kan, ſo bleibt doch die Frage, ob es alsdenn nicht eine bloſſe Form

eines

eines Begriffs ſey, und ob bey dieſer Abtrennung überall ein Obiect übrig bleibe.

Das Obiect, worauf ich die Erſcheinung überhaupt beziehe, iſt der transſcendentale Gegenſtand, d. i. der gänzlich unbeſtimte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieſer kan nicht das Noumenon heiſſen; denn ich weis von ihm nicht, was er an ſich ſelbſt ſey, und habe gar keinen Begriff von ihm, als blos von dem Gegenſtande einer ſinnlichen Anſchauung überhaupt, der alſo vor alle Erſcheinungen einerley iſt. Ich kan ihn durch keine Categorien denken; denn dieſe gilt von der empiriſchen Anſchauung, um ſie unter einen Begriff vom Gegenſtande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Categorie iſt zwar möglich, d. i. ohne Widerſpruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil ſie auf keine Anſchauung geht, die dadurch Einheit des Obiects bekommen ſollte; denn die Categorie iſt doch eine bloſſe Function des Denkens, wodurch mir kein Gegenſtand gegeben, ſondern nur, was in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht wird.

Wenn ich alles Denken (durch Categorien) aus einer empiriſchen Erkentniß wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkentniß irgend eines Gegenſtandes übrig; denn durch bloſſe Anſchauung wird gar nichts gedacht, und, daß dieſe Affection der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellung auf irgend ein Obiect aus. Laſſe ich aber hingegen alle Anſchauung weg,

ſo

ſo bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anſchauung einen Gegenſtand zu beſtimmen. Daher erſtrecken ſich die Categorien ſo fern weiter, als die ſinnliche Anſchauung, weil ſie Obiecte überhaupt denken, ohne noch auf die beſondere Art (der Sinnlichkeit) zu ſehen, in der ſie gegeben werden mögen. Sie beſtimmen aber dadurch nicht eine gröſſere Sphäre von Gegenſtänden, weil, daß ſolche gegeben werden können, man nicht annehmen kan, ohne daß man eine andere, als ſinnliche Art der Anſchauung als möglich vorausſezt, wozu wir aber keinesweges berechtigt ſind.

Ich nenne einen Begriff problematiſch: der keinen Widerſpruch enthält, der auch als eine Begränzung gegebener Begriffe mit andern Erkentniſſen zuſammenhängt, deſſen obiective Realität aber auf keine Weiſe erkant werden kan. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern, als ein Ding an ſich ſelbſt, (lediglich durch einen reinen Verſtand) gedacht werden ſoll, iſt gar nicht widerſprechend; denn man kan von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß ſie die einzige mögliche Art der Anſchauung ſey. Ferner iſt dieſer Begriff nothwendig, um die ſinnliche Anſchauung nicht bis über die Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und alſo, um die obiective Gültigkeit der ſinnlichen Erkentniß einzuſchränken, (denn das übrige, wor-

worauf iene nicht reicht, heiſſen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, iene Erkentniſſe können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verſtand denkt, erſtrecken.) Am Ende aber iſt doch die Möglichkeit ſolcher Noümenorum gar nicht einzuſehen, und der Umfang auſſer der Sphäre der Erſcheinungen iſt (vor uns) leer, d. i. wir haben einen Verſtand, der ſich problematiſch weiter erſtreckt, als iene, aber keine Anſchauung, ia auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung, wodurch uns auſſer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben, und der Verſtand über dieſelbe hinaus aſſertoriſch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon iſt alſo blos ein Gränzbegriff, um die Anmaſſung der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativem Gebrauche. Er iſt aber gleichwol nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen, ohne doch etwas Poſitives auſſer dem Umfange derſelben ſetzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenſtände in Phænomena und Noümena, und der Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt kan daher gar nicht zugelaſſen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in ſinnliche und intellectuelle zulaſſen; denn man kan den lezteren keinen Gegenſtand beſtimmen, und ſie alſo auch nicht vor obiectivgültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unſere Categorien,

(wel-

(welche die einzige übrig bleibende Begriffe vor Noumena seyn würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand, noch etwas mehr, als blos die Einheit des Denkens, nemlich, überdem eine mögliche Anschauung gegeben seyn muß, darauf iene angewandt werden können? Der Begriff eines Noümeni, blos problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zuläßig, sondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdenn ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand vor unsern Verstand, sondern ein Verstand, vor den es gehörete, ist selbst ein Problema, nemlich, nicht discursiv durch Categorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekomt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noümena nent. Aber er sezt sich auch so fort selbst Gränzen, sie durch keine Categorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Nahmen eines unbekanten Etwas zu denken.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis, der von dem Sinne der Alten

ten ganz abweicht, und wobey es freylich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts, als leere Wortkrämerey angetroffen wird. Nach demſelben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern er angeſchaut wird, die Sinnenwelt, ſo fern aber der Zuſammenhang derſelben nach allgemeinen Verſtandesgeſetzen gedacht wird, die Verſtandeswelt zu nennen. Die theoretiſche Aſtronomie, welche die bloſſe Beobachtung des beſtirnten Himmels vorträgt, würde die erſtere, die contemplative dagegen, (etwa nach dem copernicaniſchen Weltſyſtem, oder gar nach Newtons Gravitationsgeſetzen erklärt) die zweite, nemlich eine intelligibele Welt vorſtellig machen. Aber eine ſolche Wortverdrehung iſt eine bloſſe ſophiſtiſche Ausflucht, um einer beſchwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu ſeiner Gemächlichkeit herabſtimt. In Anſehung der Erſcheinungen läßt ſich allerdings Verſtand und Vernunft brauchen, aber es frägt ſich, ob dieſe auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenſtand nicht Erſcheinung (Noümenon) iſt, und in dieſem Sinne nimt man ihn, wenn er an ſich als blos intelligibel, d. i. dem Verſtande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es iſt alſo die Frage: ob auſſer jenem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes (ſelbſt in der Newtoniſchen Vorſtellung des Weltbaues) noch ein transſcendentaler möglich ſey, der auf das Noumenon als einen Gegenſtand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn alſo ſagen: die Sinne ſtellen uns die Gegenſtände vor, wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, wie ſie ſind, ſo iſt das leztere nicht in transſcendentaler, ſondern blos empiriſcher Bedeutung zu nehmen, nemlich, wie ſie als Gegenſtände der Erfahrung, im durchgängigen Zuſammenhange der Erſcheinungen, müſſen vorgeſtellt werden, und nicht nach dem, was ſie, auſſer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenſtände des reinen Verſtandes ſeyn mögen. Denn dieſes wird uns immer unbekant bleiben, ſo gar, daß es auch unbekant bleibt, ob eine ſolche transſcendentale (auſſerordentliche) Erkentniß überall möglich ſey, zum wenigſten als eine ſolche, die unter unſeren gewöhnlichen Categorien ſteht. Verſtand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung Gegenſtände beſtimmen. Wenn wir ſie trennen, ſo haben wir Anſchauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anſchauungen, in beiden Fällen aber Vorſtellungen, die wir auf keinen beſtimten Gegenſtand beziehen können.

Wenn iemand noch Bedenken trägt, auf alle dieſe Erörterungen, dem blos transſcendentalen Gebrauche der Categorien zu entſagen, ſo mache er einen Verſuch von ihnen in irgend einer ſynthetiſchen Behauptung. Denn eine analytiſche bringt den Verſtand nicht weiter, und da er nur mit dem beſchäftigt iſt, was in dem Begriffe ſchon gedacht wird, ſo läßt er es unausgemacht, ob dieſer an ſich ſelbſt auf Gegenſtände Beziehung habe, oder nur die Einheit

heit des Denkens überhaupt bedeute, (welche von der Art, wie ein Gegenſtand gegeben werden mag, völlig abſtrahirt), es iſt ihm genug zu wiſſen, was in ſeinem Begriffe liegt; worauf der Begriff ſelber gehen möge, iſt ihm gleichgültig. Er verſuche es demnach mit irgend einem ſynthetiſchen und vermeintlich transſcendentalen Grundſatze, als: alles, was da iſt, exiſtirt als Subſtanz, oder eine derſelben anhängende Beſtimmung: alles Zufällige exiſtirt als Wirkung eines andern Dinges nemlich ſeiner Urſache, u ſ. w. Nun frage ich: woher will er dieſe ſynthetiſche Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweiſe auf mögliche Erfahrung, ſondern von Dingen an ſich ſelbſt, (Noümena) gelten ſollen? Wo iſt hier das Dritte, welches iederzeit zu einem ſynthetiſchen Satze erfordert wird, um in demſelben Begriffe, die gar keine logiſche (analytiſche) Verwandtſchaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird ſeinen Satz niemals beweiſen, ia was noch mehr iſt, ſich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer ſolchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch Rückſicht zu nehmen, und dadurch dem reinen und ſinnenfreyen Urtheile völlig zu entſagen. So iſt denn der Begriff reiner blos intelligibeler Gegenſtände gänzlich leer von allen Grundſätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art erſinnen kan, wie ſie gegeben werden ſollten, und der problematiſche Gedanke, der doch einen Platz vor ſie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empiriſche Grundſätze einzuſchränken,

ohne doch irgend ein anderes Object der Erkentniß, auſſer der Sphäre der lezteren, in ſich zu enthalten und aufzuweiſen.

Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen.

Die Ueberlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um gerade zu von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern iſt der Zuſtand des Gemüths, in welchem wir uns zuerſt dazu anſchicken, um die ſubiective Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie iſt das Bewuſtſeyn des Verhältniſſes gegebener Vorſtellungen zu unſeren verſchiedenen Erkentnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig beſtimt werden kan. Die erſte Frage vor aller weitern Behandlung unſerer Vorſtellung iſt die: in welchem Erkentnißvermögen gehören ſie zuſammen? Iſt es der Verſtand, oder ſind es die Sinne, vor denen ſie verknüpft, oder verglichen werden? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht, oder wenigſtens critiſch darauf folgt,

ſo

so gilt es vor ein solches, das im Verstande seinen Ursprung erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedürfen einer Untersuchung, d. i. einer Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn, wenn sie unmittelbar gewiß sind: z. B. zwischen zwey Puncten kan nur eine gerade Linie seyn, so läßt sich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das sie selbst ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urtheile, ia alle Vergleichungen bedürfen einer Ueberlegung, d. i. einer Unterscheidung der Erkentnißkraft, wozu die gegebene Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkentnißkraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung unter einander verglichen werden, nenne ich die transsc. Ueberlegung. Das Verhältniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszustande zu einander gehören können, sind die der Einerleyheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und des Aeusseren, endlich des bestimbaren und der Bestimmung (Materie und Form). Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruhet darauf, in welcher Erkentnißkraft sie subiectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstande. Denn der Unterschied der letzteren macht einen grossen Unterschied in der Art, wie man sich die ersten denken solle.

Vor allen obiectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die **Einerleyheit** (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urtheile, oder der **Verschiedenheit** derselben, zu Erzeugung besonderer, auf die **Einstimmung**, daraus beiahende, und den **Widerstreit**, daraus verneinende Urtheile werden können, u. s. w. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführte Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen, (conceptus comparationis). Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankömt, d. i. ob die Dinge selbst einerley oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind, ꝛc die Dinge aber ein zwiefaches Verhältniß zu unserer Erkentnißkraft, nemlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankömt, wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transscendentale Reflexion, d. i. das Verhältniß gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkentnißart, ihr Verhältniß unter einander allein bestimmen können, und ob die Dinge einerley oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend seyn ꝛc., wird nicht so fort aus den Begriffen selbst durch blosse Vergleichung, (comparatio) sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkentnißart, wozu sie gehören, vermittelst einer transscendentalen Ueberlegung (reflexio) ausgemacht werden können. Man könte also zwar sagen: daß die logische Reflexion eine blosse Comparation sey, denn bey ihr wird von der Erkentniß-

kraft

kraft, wozu die gegebene Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahirt, und sie sind also so fern ihrem Sitze nach, im Gemüthe, als gleichartig zu behandeln, die transscendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der obiectiven Comparation der Vorstellungen unter einander, und ist also von der lezteren gar sehr verschieden, weil die Erkentnißkraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist. Diese transscendentale Ueberlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kan, wenn er a priori etwas über Dinge urtheilen will. Wir wollen sie iezt zur Hand nehmen, und werden daraus vor die Bestimmung des eigentlichen Geschäfts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

1. Einerleyheit und Verschiedenheit. Wenn uns ein Gegenstand mehrmalen, iedesmal aber mit eben denselben innern Bestimmungen, (qualitas et quantitas) dargestellet wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur ein Ding (numerica identitas); ist er aber Erscheinung, so kömt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern, so sehr auch in Ansehung derselben alles einerley seyn mag, ist doch die Verschiedenheit der Oerter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kan man bey zwey Tropfen Wasser von aller innern Verschiedenheit (der

Qualität und Quantität) völlig abstrahiren, und es ist genug, daß sie in verschiedenen Oertern zugleich angeschaut werden, um sie vor numerisch verschieden zu halten. Leibnitz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin vor intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, dieselben mit dem Nahmen der Phänomene belegte) und da konte sein Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) allerdings nicht gestritten werden; da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem, sondern blos empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst, als die Bedingung der äusseren Erscheinungen angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich seyn mag, ist doch ausser ihm, und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Theil, der zu ihm hinzukomt, um einen grösseren Raum auszumachen, und dieses muß daher von allem, was in den mancherley Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich seyn mag.

2. Einstimmung und Widerstreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird, (realitas noümenon), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da sie in

einem

einem Subiect verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3 — 3 = 0 ſey. Dagegen kan das Reale in der Erſcheinung (realitas phænomenon) unter einander allerdings im Widerſtreit ſeyn, und vereint in demſelben Subiect, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwey bewegende Kräfte in derſelben geraden Linie, ſo fern ſie einen Punct in entgegengeſezter Richtung, entweder ziehen, oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Wage hält.

3. Das Innere und Aeuſſere. An einem Gegenſtande des reinen Verſtandes iſt nur dasienige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daſeyn nach) auf irgend etwas von ihm verſchiedenes hat. Dagegen ſind die innere Beſtimmungen einer ſubſtantia phænomenon im Raume nichts als Verhältniſſe, und ſie ſelbſt ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Subſtanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demſelben wirkſam ſind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückſtoſſung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenſchaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Subſtanz, die im Raum erſcheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Obiect des reinen Verſtandes muß iede Subſtanz dagegen innere Beſtimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kan ich mir vor innere Accidenzen denken, als dieienigen, ſo

mein innerer Sinn mir darbietet, nemlich das entweder, was selbst ein Denken, oder mit diesem analogisch ist. Daher machte Leibnitz aus allen Substanzen, weil er sie sich als Noümena vorstellete, selbst aus den Bestandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äussere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung, in Gedanken, genommen hatte, einfache Subiecte mit Vorstellungskräften begabt, mit einem Worte, **Monaden.**

4. Materie und Form. Dieses sind zwey Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit iedem Gebrauch des Verstandes unzertrenlich verbunden. Der erstere bedeutet das bestimbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung, (beides in transscendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimt wird, abstrahirt). Die Logiker nanten ehedem das Allgemeine die Materie, den specifischen Unterschied aber die Form. In iedem Urtheile kan man die gegebene Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derselben (vermittelst der Copula) die Form des Urtheils nennen. In iedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegränzte Realität, als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als dieienige Form angesehen, wodurch

sich

ſich ein Ding vom andern nach transſc. Begriffen unterſcheidet. Der Verſtand nemlich verlangt zuerſt, daß etwas gegeben ſey, (wenigſtens im Begriffe) um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorſtellungskraft derſelben, um darnach das äuſſere Verhältniß derſelben und die Gemeinſchaft ihrer Zuſtände, (nemlich der Vorſtellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, iener nur durch das Verhältniß der Subſtanzen, dieſe durch die Verknüpfung der Beſtimmungen derſelben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könte und wenn Raum und Zeit Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt wären. Sind es aber nur ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen, ſo geht die Form der Anſchauung (als eine ſubiective Beſchaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie, (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erſcheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht dieſe vielmehr allererſt möglich. Der Intellectualphiloſoph konte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen ſelbſt vorhergehen, und dieſer ihre Möglichkeit beſtimmen ſollte; eine ganz richtige Cenſur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anſchauen, wie ſie ſind, (obgleich mit verworrener

Vor-

Vorſtellung). Da aber die ſinnliche Anſchauung eine ganz beſondere ſubiective Bedingung iſt, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form urſprünglich iſt; ſo iſt die Form vor ſich allein gegeben, und weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge ſelbſt, welche erſchienen) zum Grunde liegen ſollten (wie man nach bloſſen Begriffen urtheilen müßte) ſo ſezt die Möglichkeit derſelben vielmehr eine formale Anſchauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung
zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verſtande ertheilen, den transſcendentalen Ort zu nennen. Auf ſolche Weiſe wäre die Beurtheilung dieſer Stelle, die iedem Begriffe nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukömt, und die Anweiſung nach Regeln, dieſen Ort allen Begriffen zu beſtimmen, die transſcendentale Topik; eine Lehre, die vor Erſchleichungen des reinen Verſtandes und daraus entſpringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem ſie iederzeit unterſchiede, welcher Erkentnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kan einen ieden Begriff, einen ieden Titel, darunter viele Erkentniſſe gehören, einen logiſchen Ort nennen. Hierauf gründet ſich die logiſche Topik des Ariſtoteles, deren ſich Schullehrer und Redner bedienen konten, um unter gewiſ-

wissen Titeln des Denkens nachzusehen, was sich am besten vor seine vorliegende Materie schikte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu schwatzen.

Die transscendentale Topik enthält dagegen nicht mehr, als die angeführte vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die sich dadurch von Categorien unterscheiden, daß durch iene nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht, (Grösse, Realität) sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Diese Vergleichung aber bedarf zuvörderst einer Ueberlegung, d. i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung giebt.

Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumena vor den Verstand, oder als Phänomena vor die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen wollen, so ist zuvörderst transscendentale Ueberlegung nöthig, vor welche Erkentnißkraft sie Gegenstände seyn sollen, ob vor den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Ueberlegung mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Begriffen, und es entspringen vermeinte synthetische Grund-

sätze

ſätze, welche die critiſche Vernunft nicht anerkennen kan, und die ſich lediglich auf einer transſcendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechſelung des reinen Verſtandesobiects mit der Erſcheinung gründen.

In Ermangelung einer ſolchen transſcendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibnitz ein intellectuelles Syſtem der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beſchaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenſtände nur mit dem Verſtande und den abgeſonderten formalen Begriffen ſeines Denkens verglich. Unſere Tafel der Reflexionsbegriffe ſchaft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterſcheidende ſeines Lehrbegriffs in allen ſeinen Theilen, und zugleich den leitenden Grund dieſer eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zulegen, der auf nichts, als einem Mißverſtande beruhete. Er verglich alle Dinge blos durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich, keine andere Verſchiedenheiten, als die, durch welche der Verſtand ſeine reine Begriffe von einander unterſcheidet. Die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, die ihre eigene Unterſchiede bey ſich führen, ſahe er nicht vor urſprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorſtellungsart, und kein beſonderer Quell der Vorſtellungen: Erſcheinung war ihm die Vorſtellung des Dinges an ſich ſelbſt, obgleich von der Erkentniß durch den Verſtand, der logiſchen Form

nach,

nach, unterschieden, da nemlich iene, bey ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiß. Mit einem Worte: Leibnitz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe, nach seinem System der Noogonie, (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesamt sensificirt, d. i. vor nichts, als empirische, aber abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwey ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectivgültig von Dingen urtheilen könten, hielte sich ein ieder dieser grossen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen, daß die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibnitz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt blos im Verstande unter einander, **Erstlich**, so fern sie von diesem als einerley oder verschieden geurtheilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transscendentalen Ort dieser Begriffe, (ob das Object unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zehlen sey,) gänzlich aus der Acht ließ, so konte

es nicht anders ausfallen, als daß er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der blos von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phænomenon) ausdehnete, und der Naturerkentniß dadurch keine geringe Erweiterung verschaft zu haben glaubte. Freilich: wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen innern Bestimmungen kenne, so kan ich keinen derselben von dem andern vor verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerley ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen Ort, nicht blos im Verstande (unter Begriffen,) sondern in der sinnlichen äusseren Anschauung (im Raume) und da sind die physische Oerter, in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge, ganz gleichgültig, und ein Ort = b kan ein Ding, welches einem andern in dem Orte = a, völlig ähnlich und gleich ist, eben so wol aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon vor sich nicht allein möglich, sondern auch nothwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel oder Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe.

Zweitens: der Grundsatz: daß Realitäten, (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten,

ist

ist ein ganz wahrer Satz, von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber, weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir gar keinen Begriff) das mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwerts statt, wo A — B = a ist, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwol, da sie auf Kräften beruhen, realitates phænomena genant werden müssen. Die allgemeine Mechanik kan so gar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel a priori angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transscend. Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von Leibnitz diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankündigte, so bediente er sich doch desselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfianische Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatze sind z. E. alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität seyn, (in dem blossen Begriffe eines Dinges überhaupt, ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Imgleichen finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in

einem Weſen zu vereinigen, weil ſie keinen andern, als den des Widerſpruchs (durch den der Begriff eines Dinges ſelbſt aufgehoben wird), nicht aber den des wechſelſeitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen ſolchen vorzuſtellen.

Drittens: die Leibnitziſche Monadologie hat gar keinen andern Grund, als daß dieſer Philoſoph den Unterſchied des Inneren und Aeuſſeren blos im Verhältniß auf den Verſtand vorſtellete. Die Subſtanzen überhaupt müſſen etwas Inneres haben, was alſo von allen äuſſeren Verhältniſſen, folglich auch der Zuſammenſetzung frey iſt. Das Einfache iſt alſo die Grundlage des Inneren der Dinge an ſich ſelbſt. Das Innere aber ihres Zuſtandes kan auch nicht in Ort, Geſtalt, Berührung oder Bewegung, (welche Beſtimmungen alle äuſſere Verhältniſſe ſind,) beſtehen, und wir können daher den Subſtanzen keinen andern innern Zuſtand, als denienigen, wodurch wir unſern Sinn ſelbſt innerlich beſtimmen, nemlich, den Zuſtand der Vorſtellungen, beylegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundſtoff des ganzen Univerſum ausmachen ſollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorſtellungen beſteht, wodurch ſie eigentlich blos in ſich ſelbſt wirkſam ſind.

Eben darum mußte aber auch ſein Principium der möglichen Gemeinſchaft der Subſtanzen unter einander eine vorher-

herbestimte Harmonie, und konte kein physischer Einfluß seyn. Denn weil alles nur innerlich, d. i. mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so konte der Zustand der Vorstellungen der einen mit dem der andern Substanz in ganz und gar keiner wirksamen Verbindung stehen, sondern es mußte irgend eine dritte, und in alle insgesamt einfliessende Ursache, ihre Zustände einander correspondirend machen, zwar nicht eben durch gelegentlichen, und in iedem einzelnen Falle besonders angebrachten Beystand, (Systema assistentiæ)! sondern durch die Einheit der Idee einer vor alle gültigen Ursache, in welcher sie insgesamt ihr Daseyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Correspondenz unter einander nach allgemeinen Gesetzen bekommen müssen.

Viertens: der berühmte Lehrbegriff desselben von Zeit und Raum, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war lediglich aus eben derselben Täuschung der transscendentalen Reflexion entsprungen. Wenn ich mir durch den blossen Verstand äussere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kan dieses nur vermittelst eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustande verknüpfen, so kan dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände. Das Eigenthümliche aber, und von

Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche machte, daß dasienige, was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, vor eine eigene vor sich bestehende, und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird. Also waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligibele Substanzen (substantiæ Noümena.) Gleichwol wollte er diese Begriffe vor Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände, im Verstande suchte, und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäfte ließ, die Vorstellungen des ersteren zu verwirren und zu verunstalten.

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könten, (welches gleichwol unmöglich ist) so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können. Ich werde also in diesem lezteren Falle in der transscendentalen Ueberlegung meine Begriffe iederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen seyn: was die Dinge an sich seyn mögen, weiß

ich

ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kan.

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist substantia phænomenon. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Theilen des Raumes, den sie einnimt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äusserer Sinne seyn können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin - sondern lauter Comparativinnerliches, das selber wiederum aus äusseren Verhältnissen besteht. Allein, das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine blosse Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand vor den reinen Verstand, das transscendentale Obiect aber, welches der Grund dieser Erscheinung seyn mag, die wir Materie nennen, ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sey, wenn es uns auch iemand sagen könte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führet. Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich seyn mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinnen doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, daß wir ein von dem menschlichen nicht blos dem Grade,

sondern so gar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkentnißvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen seyn sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, vielweniger wie sie beschaffen seyn. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kan nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transscendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bey allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedekt wäre, und es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüth mit einer andern Anschauung, als die unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimniß des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object und was der transscendentale Grund dieser Einheit sey, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir so gar uns selbst nur durch innern Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könten, etwas anderes, als immer wiederum Erscheinungen, aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.

Was diese Critik der Schlüsse, aus den blossen Handlungen der Reflexion, überaus nützlich macht, ist: daß sie die Richtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasienige zugleich bestätigt, was wir

haupt-

hauptsächlich eingeschärft haben: daß, obgleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Obiecten des reinen Verstandes mit begriffen seyn, sie doch die einzige sind, an denen unsere Erkentniß obiective Realität haben kan, nemlich, wo den Begriffen Anschauung entspricht.

Wenn wir blos logisch reflectiren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sey, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll. Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transsc. Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung sey, so zeigen sich so fort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren, und eben dadurch beweisen: daß die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa blos unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben, und, unabhängig von empirischer Bedingung, in sich selbst widerstreitend sey, daß man also entweder von allem Gegenstande abstrahiren (in der Logik) oder, wenn man einen annimt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das intelligibele eine ganz sondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derselben vor uns nichts sey, das

gegen aber auch die Erſcheinungen nicht Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn können. Denn, wenn ich mir blos Dinge überhaupt denke, ſo kan freilich die Verſchiedenheit der äuſſeren Verhältniſſe nicht eine Verſchiedenheit der Sachen ſelbſt ausmachen, ſondern ſezt dieſe vielmehr voraus, und, wenn der Begriff von dem einen, innerlich von dem des andern gar nicht unterſchieden iſt, ſo ſetze ich nur ein und daſſelbe Ding in verſchiedene Verhältniſſe. Ferner, durch Hinzukunft einer bloſſen Beiahung (Realität) zur andern, wird ia das Poſitive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben, daher kan das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerſtreiten, u. ſ. w.

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine gewiſſe Mißdeutung einen ſolchen Einfluß auf den Verſtandesgebrauch, daß ſie ſogar einen der ſcharfſichtigſten unter allen Philoſophen zu einem vermeinten Syſtem intellectueller Erkentniß, welches ſeine Gegenſtände ohne Dazukunft der Sinne zu beſtimmen unternimt, zu verleiten im Stande geweſen. Eben um deswillen iſt die Entwickelung der täuſchenden Urſache der Amphibolie dieſer Begriffe, in Veranlaſſung falſcher Grundſätze von groſſem Nutzen, die Gränzen des Verſtandes zuverläßig zu beſtimmen und zu ſichern.

Man muß zwar ſagen: was einem Begriff allgemein zukomt, oder widerſpricht, das komt auch zu, oder wider-

widerspricht allem besondern, was unter ienem Begriff enthalten ist; (dictum de Omni et Nullo) es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, daß er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, daß ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen; denn diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun ist doch wirklich auf diesen lezteren Grundsatz, das ganze intellectuelle System Leibnitzens erbauet: es fällt also zugleich mit demselben, samt aller aus ihm entspringenden Zweideutigkeit im Verstandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf der Voraussetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sey sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen, folglich seyn alle Dinge völlig einerley (numero eadem) die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterscheiden. Weil aber bey dem blossen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anschauung abstrahirt worden, so wird, durch eine sonderbare Uebereilung, das, wovon abstrahirt wird, davor genommen, daß es überall nicht anzutreffen sey, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist.

Der Begriff von einem Cubicfuſſe Raum, ich mag mir dieſen denken, wo und wie oft ich wolle, iſt an ſich völlig einerley. Allein zwey Cubicfüſſe ſind im Raume dennoch blos durch ihre Oerter unterſchieden, (numero diuerſa) dieſe ſind Bedingungen der Anſchauung, worin das Obiect dieſes Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergeſtalt iſt in dem Begriffe von einem Dinge kar kein Widerſtreit, wenn nichts verneinendes mit einem beiahenden verbunden worden, und blos beiahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der ſinnlichen Anſchauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden ſich Bedingungen (entgegengeſezte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abſtrahirt war, die einen Widerſtreit, der freilich nicht logiſch iſt, nemlich aus lauter Poſitivem ein Zero = o möglich machen, und man konte nicht ſagen: daß darum alle Realität unter einander Einſtimmung ſey, weil unter ihren Begriffen kein Widerſtreit angetroffen wird *). Nach bloſſen Begriffen iſt das Innere das Subſtra-

*) Wollte man ſich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen: daß wenigſtens realitates Noümena einander nicht entgegen wirken können, ſo müßte man doch ein Beyſpiel von dergleichen reiner und ſinnenfreier Realität anführen, damit man verſtände, ob eine ſolche überhaupt etwas oder gar nichts vorſtelle. Aber es kan kein Beyſpiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen wers

ſtratum aller Verhältniß oder äuſſeren Beſtimmungen. Wenn ich alſo von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahire, und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, ſo kan ich von allem äuſſeren Verhältniß abſtrahiren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniß, ſondern blos innere Beſtimmungen bedeutet. Da ſcheint es nun, es folge daraus: in iedem Dinge (Subſtanz) ſey etwas, was ſchlechthin innerlich iſt, und allen äuſſeren Beſtimmungen vorgeht, indem es ſie allererſt möglich macht, mithin ſey dieſes Subſtratum ſo etwas, das keine äuſſere Verhältniſſe mehr in ſich enthält, folglich einfach: (denn die körperliche Dinge ſind doch immer nur Verhältniſſe, wenigſtens der Theile auſſer einander) und weil wir keine ſchlechthin innere Beſtimmungen kennen, als die durch unſern innern Sinn, ſo ſey dieſes Subſtratum nicht allein Einfach, ſondern auch (nach der Analogie mit unſerem innern Sinn) durch Vorſtellungen beſtimt, d. i. alle Dinge wären eigentlich Monaden, oder mit Vorſtellungen begabte einfache Weſen. Dieſes würde auch alles ſeine Richtigkeit haben, gehörete nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter

werden, die niemals mehr, als Phaenomena darbietet, und ſo bedeutet dieſer Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Beiahungen enthält, nichts verneinendes enthalte, ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

unter denen allein uns Gegenstände der äusseren Anschauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abstrahirt. Denn da zeigt sich: daß eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse, und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erste Substratum aller äusseren Wahrnehmung seyn könne. Durch blosse Begriffe kan ich freilich ohne etwas Innerem nichts Aeusseres denken, eben darum, weil Verhältnißbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen, und ohne diese nicht möglich seyn. Aber, da in der Anschauung etwas enthalten ist, was im blossen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieses das Substratum, welches durch blosse Begriffe gar nicht erkant werden würde, an die Hand giebt, nemlich, ein Raum, der, mit allem, was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältnissen besteht, so kan ich nicht sagen: weil, ohne ein Schlechthininneres, kein Ding durch blosse Begriffe vorgestellet werden kan, so sey auch in den Dingen selbst, die unter diesen Begriffen enthalten seyn, und ihrer Anschauung nichts Aeusseres, dem nicht etwas Schlechthin innerliches zum Grunde läge. Denn, wenn wir von allen Bedingungen der Anschauung abstrahirt haben, so bleibt uns freilich im blossen Begriffe nichts übrig, als das Innre überhaupt, und das Verhältniß desselben unter einander, wodurch allein das Aeussere möglich ist. Diese Nothwendigkeit aber, die sich allein auf Abstraction gründet, findet nicht bey den Dingen statt, so

fern

ſo fern ſie in der Anſchauung mit ſolchen Beſtimmungen gegeben werden, die bloſſe Verhältniſſe ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil ſie nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern lediglich Erſcheinungen ſind. Was wir auch nur an der Materie kennen, ſind lauter Verhältniſſe, (das, was wir innre Beſtimmungen derſelben nennen, iſt nur comparativ innerlich), aber es ſind darunter ſelbſtſtändige und beharrliche, dadurch uns ein beſtimter Gegenſtand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von dieſen Verhältniſſen abſtrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erſcheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenſtande in abſtracto, wol aber alle Möglichkeit eines ſolchen, der nach bloſſen Begriffen beſtimbar iſt, d. i. eines Noumenon. Freilich macht es ſtutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältniſſen beſtehen ſolle, aber ein ſolches Ding, iſt auch bloſſe Erſcheinung, und kan gar nicht durch reine Categorien gedacht werden; es beſteht ſelbſt in dem bloſſen Verhältniſſe von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben ſo kan man die Verhältniſſe der Dinge in abſtracto, wenn man es mit bloſſen Begriffen anfängt, wol nicht anders denken, als daß eines die Urſache von Beſtimmungen in dem andern ſey; denn das iſt unſer Verſtandesbegriff von Verhältniſſen ſelbſt. Allein, da wir alsdenn von aller Anſchauung abſtrahiren, ſo fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander ſeinen Ort beſtimmen kan, nemlich, die Form der Sinnlichkeit (der

Raum)

Raum) weg, der doch vor aller empiriſchen Cauſſalität vorhergeht.

Wenn wir unter blos intelligibelen Gegenſtänden diejenigen Dinge verſtehen, die durch reine Categorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, ſo ſind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des obiectiven Gebrauchs aller unſerer Verſtandesbegriffe iſt blos die Art unſerer ſinnlichen Anſchauung, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden, und, wenn wir von der lezteren abſtrahiren, ſo haben die erſtere gar keine Beziehung auf irgend ein Obiect. Ja wenn man auch eine andere Art der Anſchauung, als dieſe unſere ſinnliche iſt, annehmen wollte, ſo würden doch unſere Functionen zu denken in Anſehung derſelben von gar keiner Bedeutung ſeyn. Verſtehen wir darunter nur Gegenſtände einer nichtſinnlichen Anſchauung, von denen unſere Categorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir alſo gar keine Erkentniß (weder Anſchauung, noch Begriff) iemals haben können, ſo müſſen Noümena in dieſer blos negativen Bedeutung allerdings zugelaſſen werden: da ſie denn nichts anders ſagen, als: daß unſere Art der Anſchauung nicht auf alle Dinge, ſondern blos auf Gegenſtände unſerer Sinne geht, folglich ihre obiective Gültigkeit begränzt iſt, und mithin vor irgend eine andere Art Anſchauung, und alſo auch vor Dinge als Obiecte derſelben, Platz übrig bleibt. Aber alsdenn iſt der Begriff eines Noümenon problematiſch, d. i. die Vorſtellung eines Dinges, von dem wir weder

ſagen

ſagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich ſey, indem wir gar keine Art der Anſchauung, als unſere ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Categorien, keine von beiden aber einem auſſerſinnlichen Gegenſtande angemeſſen iſt. Wir können daher das Feld der Gegenſtände unſeres Denkens über die Bedingungen unſerer Sinnlichkeit darum noch nicht poſitiv erweitern, und auſſer den Erſcheinungen noch Gegenſtände des reinen Denkens, d. i. Noümena annehmen, weil iene keine anzugebende poſitive Bedeutung haben. Denn man muß von den Categorien eingeſtehen: daß ſie allein noch nicht zur Erkentniß der Dinge an ſich ſelbſt zureichen, und ohne die data der Sinnlichkeit blos ſubiective Formen der Verſtandeseinheit, aber ohne Gegenſtand, ſeyn würden. Das Denken iſt zwar an ſich kein Product der Sinne, und ſo fern durch ſie auch nicht eingeſchränkt, aber darum nicht ſo fort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beytritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Obiect iſt. Man kan auch das Noumenon nicht ein ſolches Obiect nennen; denn dieſes bedeutet eben den problematiſchen Begriff von einem Gegenſtande vor eine ganz andere Anſchauung und einen ganz anderen Verſtand, als der unſrige, der mithin ſelbſt ein Problem iſt. Der Begriff des Noumenon iſt alſo nicht der Begriff von einem Obiect, ſondern die unvermeidlich mit der Einſchränkung unſerer Sinnlichkeit zuſammenhängende Aufgabe, ob es nicht von iener ihrer Anſchauung ganz entbundene Gegenſtände geben möge,

welche

welche Frage nur unbeſtimt beantwortet werden kan, nemlich: daß, weil die ſinnliche Anſchauung nicht auf alle Dinge ohne Unterſchied geht, vor mehr und andere Gegenſtände Platz übrig bleibe, ſie alſo nicht ſchlechthin abgeläugnet, in Ermangelung eines beſtimten Begriffs aber, (da keine Categorie dazu tauglich iſt) auch nicht als Gegenſtände vor unſern Verſtand behauptet werden können.

Der Verſtand begränzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum ſein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er iene warnet, daß ſie ſich nicht anmaſſe, auf Dinge an ſich ſelbſt zu gehen, ſondern lediglich auf Erſcheinungen, ſo denkt er ſich einen Gegenſtand an ſich ſelbſt, aber nur als transſcendentales Obiect, das die Urſache der Erſcheinung (mithin ſelbſt nicht Erſcheinung) iſt, und weder als Gröſſe, noch als Realität, noch als Subſtanz ꝛc. gedacht werden kan, (weil dieſe Begriffe immer ſinnliche Formen, erfordern, in denen ſie einen Gegenſtand beſtimmen) wovon alſo völlig unbekant iſt, ob es in uns, oder auch auſſer uns anzutreffen ſey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir iene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieſes Obiect Noumenon nennen, darum, weil die Vorſtellung von ihm nicht ſinnlich iſt, ſo ſteht dieſes uns frey. Da wir aber keine von unſeren Verſtandesbegriffen darauf anwenden können, ſo bleibt dieſe Vorſtellung doch vor uns leer, und dient zu nichts, als die Gränzen unſerer ſinnlichen Erkentniß zu

bezeich-

bezeichnen, und einen Raum übrig zu laſſen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verſtand ausfüllen können.

Die Critik dieſes reinen Verſtandes erlaubt es alſo nicht, ſich ein neues Feld von Gegenſtänden, auſſer denen, die ihm als Erſcheinungen vorkommen können, zu ſchaffen, und in intelligibele Welten, ſo gar nicht einmal in ihren Begriff auszuſchweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerſcheinbarſte Art verleitet, und allerdings entſchuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kan, liegt darin: daß der Gebrauch des Verſtandes, wider ſeine Beſtimmung, transſcendental gemacht, und die Gegenſtände, d. i. mögliche Anſchauungen, ſich nach Begriffen, nicht aber Begriffe ſich nach möglichen Anſchauungen (als auf denen allein ihre obiective Gültigkeit beruht) richten müſſen. Die Urſache hievon aber iſt wiederum: daß die Apperception, und, mit ihr, das Denken vor aller möglichen beſtimten Anordnung der Vorſtellungen vorhergeht. Wir denken alſo Etwas überhaupt, und beſtimmen es einerſeits ſinnlich, allein unterſcheiden doch den allgemeinen und in abſtracto vorgeſtellten Gegenſtand von dieſer Art ihn anzuſchauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn blos durch Denken zu beſtimmen, übrig, welche zwar eine bloſſe logiſche Form ohne Inhalt iſt, uns aber dennoch eine Art zu ſeyn ſcheint, wie das Object an ſich exiſtire (Noümenon), ohne auf die Anſchauung zu ſehen, welche auf unſere Sinne eingeſchränkt iſt.

* * * *

Ehe wir die transſcendentale Analytik verlaſſen, müſſen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an ſich von nicht ſonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollſtändigkeit des Syſtems erforderlich ſcheinen dürfte. Der höchſte Begriff, von dem man eine Transſcendentalphiloſophie anzufangen pflegt, iſt gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraus ſezt, ſo muß noch ein höherer angegeben werden, und dieſer iſt der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt (problematiſch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts ſey.) Weil die Categorien die einzige Begriffe ſind, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ſo wird die Unterſcheidung eines Gegenſtandes, ob er Etwas, oder Nichts ſey, nach der Ordnung und Anweiſung der Categorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielen und Einem iſt der, ſo alles aufhebt; d. i. Keines entgegen geſezt, und ſo iſt der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenſtand, wie die Noümena, die nicht unter die Möglichkeiten gezehlt werden können, obgleich auch darum nicht vor unmöglich ausgegeben werden müſſen, (ens rationis) oder wie etwa gewiſſe neue Grundkräfte, die man

ſich

sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beyspiel aus der Erfahrung gedacht worden, und also nicht unter die Möglichkeiten gezehlt werden müssen.

2) Realität ist Etwas, Negation ist Nichts, nemlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (nihil privativum).

3) Die blosse Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die blos formale Bedingung desselben, (als Erscheinung) wie der reine Raum, und die reine Zeit (ens imaginarium) die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden.

4) Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinigte Figur von zwey Seiten (nihil negativum).

Die Tafel dieser Eintheilung des Begriffs von Nichts (denn die dieser gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von selber) würde daher so angelegt werden müssen:

Nichts
als
1
leerer Begriff ohne Gegenstand
ens rationis

2.
leerer Gegenstand eines Begriffs
nihil privativum

3.
leere Anschauung ohne Gegenstand
ens imaginarium

4.
leerer Gegenstand ohne Begriff
nihil negativum.

Man siehet: daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterschieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeiten gezehlt werden darf, weil es blos Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegen gesezt ist, indem der Begriff so gar sich selbst aufhebt. Beide sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3.) leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kan man sich auch keine Finsterniß, und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation so wol, als die blosse Form der Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Obiecte.

Der Transſcendentalen Logik Zweite Abtheilung. Die Transſcendentale Dyalectik.

Einleitung.

I.

Vom transſcendentalen Schein.

Wir haben oben die Dialectik überhaupt eine Logik des Scheins genant. Das bedeutet nicht, ſie ſey eine Lehre der Wahrſcheinlichkeit; denn dieſe iſt Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkant, deren Erkentniß alſo zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich iſt, und mithin von dem analytiſchen Theile der Logik nicht getrent werden muß. Noch weniger dürfen Erſcheinung und Schein vor einerley gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein ſind nicht im Gegenſtande, ſo fern er angeſchaut wird, ſondern im Urtheile über denſelben, ſo fern er gedacht wird. Man kan alſo zwar richtig ſagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil ſie iederzeit richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen. Daher ſind Wahrheit ſo wol als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum lezteren, nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältniſſe des Gegenſtandes zu unſerm Verſtande anzutreffen. In einem Erkentniß, das mit den Verſtandesgeſetzen durchgängig zuſam-

menstimt, ist kein Irrthum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kan aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand, vor sich allein (ohne Einfluß einer andern Ursache) noch die Sinne, vor sich, irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er blos nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit diesen Gesetzen nothwendig übereinstimmen muß. In der Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urtheil, weder ein wahres noch falsches. Weil wir nun ausser diesen beiden Erkentnißquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand, bewirkt werde, wodurch es geschieht: daß subiective Gründe des Urtheils mit den obiectiven zusammenfliessen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen, *) so wie ein bewegter Cörper zwar vor sich iederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer anderen Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krumlinigte Bewegung aufschlägt. Um die eigenthümliche

*) Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Obiect, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkentnisse. Eben dieselbe aber, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfließt, und ihn zum Urtheilen bestimt, ist der Grund des Irrthums.

liche Handlung des Verſtandes von der Kraft, die ſich mit einmengt, zu unterſcheiden, wird es daher nöthig ſeyn, das irrige Urtheil als die Diagonale zwiſchen zwey Kräften anzuſehen, die das Urtheil nach zwey verſchiedenen Richtungen beſtimmen, die gleichſam einen Winkel einſchlieſſen, und iene zuſammengeſezte Wirkung in die einfache des Verſtandes und der Sinnlichkeit aufzulöſen, welches in reinen Urtheilen a priori durch transſcendentale Ueberlegung geſchehen muß, wodurch (wie ſchon angezeigt worden) ieder Vorſtellung ihre Stelle in der ihr angemeſſenen Erkentniß-kraft angewieſen, mithin auch der Einfluß der lezteren auf iene unterſchieden wird.

Unſer Geſchäfte iſt hier nicht vom empiriſchen Scheine (z. B. dem optiſchen) zu handeln, der ſich bey dem empiriſchen Gebrauche ſonſt richtiger Verſtandesregeln vorfindet und durch welchen die Urtheilskraft, durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird, ſondern wir haben es mit dem transſcendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundſätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt iſt, als in welchem Falle wir doch wenigſtens einen Probierſtein ihrer Richtigkeit haben würden, ſondern der uns ſelbſt, wider alle Warnungen der Critik, gänzlich über den empiriſchen Gebrauch der Categorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verſtandes hinhält. Wir wollen die Grundſätze, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken

möglicher Erfahrung hält, immanente, dieienige aber, welche dieſe Gränzen überfliegen ſollen, transſcendente Grundſätze nennen. Ich verſtehe aber unter dieſen nicht den transſcendentalen Gebrauch oder Mißbrauch der Categorien, welcher ein bloſſer Fehler, der nicht gehörig durch Critik gezügelten Urtheilskraft iſt, die auf die Gränze des Bodens, worauf allein dem reinen Verſtande ſein Spiel erlaubt iſt, nicht genug Acht hat; ſondern wirkliche Grundſätze, die uns zumuthen, alle iene Gränzpfähle niederzureiſſen und ſich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkent, anzumaſſen. Daher ſind transſcendental und transſcendent nicht einerley. Die Grundſätze des reinen Verſtandes, die wir oben vortrugen, ſollen blos von empiriſchem und nicht von transſcendentalem, d. i. über die Erfahrungsgränze hinausreichendem Gebrauche ſeyn. Ein Grundſatz aber, der dieſe Schranken wegnimt, ia gar gebietet, ſie zu überſchreiten, heißt transſcendent. Kan unſere Critik dahin gelangen, den Schein dieſer angemaßten Grundſätze aufzudecken, ſo werden iene Grundſätze des blos empiriſchen Gebrauchs, im Gegenſatz mit den leztern, immanente Grundſätze des reinen Verſtandes genant werden können.

Der logiſche Schein, der in der bloſſen Nachahmung der Vernunftform beſteht, (der Schein der Trugſchlüſſe) entſpringt lediglich aus einem Mangel der Achtſamkeit auf die logiſche Regel. So bald daher dieſe auf den vorlie-

gen-

genden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwol nicht auf, ob man ihn schon aufgedekt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Critik deutlich eingesehen hat. (z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Ursache hievon ist diese: daß in unserer Vernunft (subiectiv als ein menschliches Erkentnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen obiectiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subiective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, vor eine obiective Nothwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir iene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder, noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kan, daß ihm der Mond im Aufgange nicht gröſſer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

Die transscendentale Dialectik wird also sich damit begnügen, den Schein transscendenter Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betriege; daß er aber auch (wie der logische Schein) so gar verschwinde und ein Schein zu seyn aufhöre, das kan sie niemals be-

werkstelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu thun, die selbst auf subjectiven Grundsätzen beruht, und sie als objective unterschiebt, anstatt, daß die logische Dialectik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Scheine, in Nachahmung derselben, zu thun hat. Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialectik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kentnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedekt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stossen, die iederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unsere Erkentniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bey der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit

heit des Denkens zu bringen. Da ich iezt von dieſer oberſten Erkentnißkraft eine Erklärung geben ſoll, ſo finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es giebt von ihr, wie von dem Verſtande, einen blos formalen, d. i. logiſchen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkentniß abſtrahirt, aber auch einen realen, da ſie ſelbſt den Urſprung gewiſſer Begriffe und Grundſätze enthält, die ſie weder von den Sinnen, noch vom Verſtande entlehnt. Das erſtere Vermögen iſt nun freilich vorlängſt von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu ſchlieſſen (zum Unterſchiede von den unmittelbaren Schlüſſen, conſequentiis immediatis) erklärt worden, das zweite aber, welches ſelbſt Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingeſehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logiſches und transſcendentales Vermögen vorkomt, ſo muß ein höherer Begriff von dieſer Erkentnißquelle geſucht werden, welcher beide Begriffe unter ſich befaßt, indeſſen wir nach der Analogie mit den Verſtandesbegriffen erwarten können: daß der logiſche Begriff zugleich den Schlüſſel zum transſcendentalen, und die Tafel der Functionen der erſteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erkläreten, im erſtern Theile unſerer transſcendentalen Logik, den Verſtand durch das Vermögen der Regeln, hier unterſcheiden wir die Vernunft von demſelben dadurch, daß wir ſie das Vermögen der Principien nennen wollen.

Der

Der Ausdruck eines Princips ist zweydeutig und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkentniß, das als Princip gebraucht werden kan, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein ieder allgemeiner Satz, er mag auch so gar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen seyn, kan zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematische Axiomen (z. B. zwischen zwey Puncten kan nur eine gerade Linie seyn) sind sogar allgemeine Erkentnisse a priori, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genant. Aber ich kan darum doch nicht sagen: daß ich diese Eigenschaft der geraden Linien, überhaupt und an sich, aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

Ich würde daher Erkentniß aus Principien dieienige nennen, da ich das besondre im allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist denn ein ieder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkentniß aus einem Princip. Denn der Obersatz giebt iederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkant wird. Da nun iede allgemeine Erkentniß zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kan, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so können diese denn auch, in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genant werden.

Betrachten wir aber dieſe Grundſätze des reinen Verſtandes an ſich ſelbſt ihrem Urſprunge nach, ſo ſind ſie nichts weniger als Erkentniſſe aus Begriffen. Denn ſie würden auch nicht einmal a priori möglich ſeyn, wenn wir nicht die reine Anſchauung, (in der Mathematik) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbey zögen. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, kan gar nicht aus dem Begriffe deſſen, was überhaupt geſchieht, geſchloſſen werden; vielmehr zeigt der Grundſatz, wie man allererſt von dem was geſchieht, einen beſtimten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetiſche Erkentniſſe aus Begriffen kan der Verſtand alſo gar nicht verſchaffen, und dieſe ſind es eigentlich, welche ich ſchlechthin Principien nenne: indeſſen, daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heiſſen können.

Es iſt ein alter Wunſch, der, wer weis wie ſpät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, ſtatt der endloſen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Geſetze, ihre Principien aufſuchen möge; denn darin kan allein das Geheimniß beſtehen, die Geſetzgebung, wie man ſagt, zu ſimplificiren. Aber die Geſetze ſind hier auch nur Einſchränkungen unſrer Freyheit auf Bedingungen, unter denen ſie durchgängig mit ſich ſelbſt zuſammenſtimt, mithin gehen ſie auf etwas, was gänzlich unſer eigen Werk iſt, und wovon wir durch iene Begriffe ſelbſt die Urſache ſeyn können. Wie aber Gegenſtände an ſich ſelbſt, wie

die

die Natur der Dinge unter Principien stehe und nach bloßen Begriffen bestimt werden solle, ist, wo nicht etwas unmögliches, wenigstens doch sehr widersinnisches in seiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt seyn, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Untersuchung noch vor uns) so erhellet wenigstens daraus: daß Erkentniß aus Prineipien (an sich selbst) ganz etwas anders sey, als blosse Verstandeserkentniß, die zwar auch andern Erkentnissen in der Form eines Princips, vorgehen kan, an sich selbst aber (so fern sie synthetisch ist) nicht auf blossem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in sich enthält.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln seyn, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkentnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heissen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kan.

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, so weit er, bey gänzlichem Mangel an Beyspielen (als die erst in der Folge gegeben werden sollen), hat begreiflich gemacht werden können.

B.

Vom logiſchen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterſchied zwiſchen dem, was unmittelbar erkant, und dem, was nur geſchloſſen wird. Daß in einer Figur, die durch drey gerade Linien begränzt iſt, drey Winkel ſind, wird unmittelbar erkant, daß dieſe Winkel aber zuſammen zween rechten gleich ſind, iſt nur geſchloſſen. Weil wir des Schlieſſens beſtändig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, ſo bemerken wir zulezt dieſen Unterſchied nicht mehr, und halten oft, wie bey dem ſogenannten Betruge der Sinne, etwas vor unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geſchloſſen haben. Bey iedem Schluſſe iſt ein Satz, der zum Grunde liegt, ein andrer, nemlich die Folgerung die aus ienem gezogen wir, endlich die Schlußfolge (Conſequenz), nach welcher die Wahrheit des lezteren unausbleiblich mit der Wahrheit des erſteren verknüpft iſt. Liegt das geſchloſſene Urtheil ſchon ſo in dem erſten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorſtellung daraus abgeleitet werden kan, ſo heißt der Schluß unmittelbar (conſequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verſtandesſchluß nennen. Iſt aber, auſſer der zum Grunde gelegten Erkentniß, noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, ſo heißt der Schluß ein Vernunftſchluß. In dem Satze: alle Menſchen ſind ſterblich, liegen ſchon die Sätze: einige Menſchen ſind ſterblich, oder: einige Sterbliche ſind Menſchen, oder: nichts, was unſterblich iſt, iſt

ein

ein Menſch, und dieſe ſind alſo unmittelbare Folgerungen aus dem Erſteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte ſind ſterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff der Gelehrten komt in ihm gar nicht vor) und er kan nur vermittelſt eines Zwiſchenurtheils aus dieſem gefolgert werden.

In iedem Vernunftſchluſſe denke ich zuerſt eine Regel (maior) durch den Verſtand. Zweitens ſubſumire ich ein Erkentniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelſt der Urtheilskraft. Endlich beſtimme ich mein Erkentniß durch das Prädicat der Regel (concluſio) mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältniß alſo, welches der Oberſatz, als die Regel, zwiſchen einer Erkentniß und ihrer Bedingung vorſtellt, macht die verſchiedene Arten der Vernunftſchlüſſe aus. Sie ſind alſo gerade dreyfach, ſo wie alle Urtheile überhaupt, ſo fern ſie ſich in der Art unterſcheiden, wie ſie das Verhältniß des Erkentniſſes im Verſtande ausdrücken, nemlich: categoriſche oder hypothetiſche oder disiunktive Vernunftſchlüſſe.

Wenn, wie mehrentheils geſchieht, die Concluſion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu ſehen, ob es nicht aus ſchon gegebenen Urtheilen, durch die nemlich ein ganz anderer Gegendſtand gedacht wird, fließe: ſo ſuche ich im Verſtande die Aſſertion dieſes Schlußſatzes auf, ob ſie ſich nicht in demſelben unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine

ſolche

ſolche Bedingung und läßt ſich das Obiect des Schlußſatzes unter der gegebenen Bedingung ſubſumiren, ſo iſt dieſer aus der Regel, die auch vor andere Gegenſtände der Erkentniß gilt, gefolgert. Man ſieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die groſſe Mannigfaltigkeit der Erkentniß des Verſtandes auf die kleinſte Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchſte Einheit derſelben zu bewirken ſuche.

C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kan man die Vernunft iſoliren und iſt ſie alsdenn noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entſpringen, und dadurch ſie ſich auf Gegenſtände bezieht, oder iſt ſie ein blos ſubalternes Vermögen, gegebenen Erkentniſſen eine gewiſſe Form zu geben, welche logiſch heißt, und wodurch die Verſtandeserkentniſſe nur einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der erſteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, ſo viel ſich durch die Vergleichung derſelben will bewerkſtelligen laſſen? Dies iſt die Frage, mit der wir uns iezt nur vorläufig beſchäftigen. In der That iſt Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verſtand mit ſich ſelbſt in durchgängigen Zuſammenhang zu bringen, ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Anſchauung unter Begriffe und dadurch iene in Ver-

knüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Obiecten kein Gesetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist blos ein subiectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub thue, zu fordern, und iener Maxime zugleich obiective Gültigkeit zu geben, berechtiget wäre. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft a priori synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Principien bestehen mögen?

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen giebt uns hierüber schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transscendentale Principium derselben in der synthetischen Erkentniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erstlich geht der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, um dieselbe unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Categorien), sondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch darauf und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche sich zunächst an die Sinne

und

und deren Anſchauung wenden, um dieſen ihren Gegenſtand zu beſtimmen. Vernunfteinheit iſt alſo nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, ſondern von dieſer als der Verſtandeseinheit, weſentlich unterſchieden. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, iſt gar kein durch Vernunft erkanter und vorgeſchriebener Grundſatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne dieſe Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloſſen Begriffen, keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebieten können.

Zweitens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußſatzes) und der Vernunftſchluß iſt ſelbſt nichts anders als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelſt eines Proſyllogismus) geſucht werden muß, ſo lange es angeht, ſo ſiehet man wol, der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauche) ſey: zu dem bedingten Erkentniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird.

Dieſe logiſche Maxime kan aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimt: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſey auch die ganze Reihe einander untergeordneten Bedingun-

gen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte Bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiß, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkentniß und Synthesis iederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich statt hat, kan besonders erwogen werden, nach allen den Bestimmungen, die es von iedem Bedingten unterscheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben.

Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringende Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transscendent seyn, d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben iemals gemacht werden können. Er wird sich also von allen Grundsätzen des Verstandes, (deren Gebrauch völlig immanent ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben), gänzlich unterscheiden. Ob nun iener Grundsatz: daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt), bis zum Unbedingten erstrecke, seine obiective Richtigkeit habe, oder nicht, welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch

fließen

fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectivgültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine blos logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu näheren und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkentniß zu bringen, ob, sage ich, dieses Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverstand vor einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulirt, was aber auch in diesem Falle vor Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden, (und der vielleicht mehr Petition als Postulat ist) und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen steigen, einschleichen mögen: das wird unser Geschäfte in der transscendentalen Dialectik seyn, welche wir iezt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind, entwickeln wollen. Wir werden sie in zwey Hauptstücke theilen, deren erstere von den transscendenten Begriffen der reinen Vernunft, der zweite von transscendenten und dialectischen Vernunftschlüssen derselben handeln soll.

Der
Transscendentalen Dialectik
Erstes Buch.
Von den
Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft vor eine Bewandniß haben mag: so sind sie doch nicht blos reflectirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht, aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtseyn gehören sollen. Durch sie allein wird Erkentniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schliessen und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenständen vorher, aus denen sie könten geschlossen werden. Dagegen gründet sich ihre obiective Realität doch lediglich darauf: daß, weil sie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung iederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkentniß betrift, von der iede empirische nur ein Theil ist, (vielleicht das Ganze

der

der möglichen Erfahrung oder ihrer empiriſchen Syntheſis) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung iemals völlig zureicht, aber doch iederzeit dazu gehörig iſt. Vernunftbegriffe dienen zum Begreiffen, wie Verſtandesbegriffe zum Verſtehen (der Wahrnehmungen). Wenn ſie das Unbedingte enthalten, ſo betreffen ſie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches ſelbſt aber niemals ein Gegenſtand der Erfahrung iſt: Etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüſſen aus der Erfahrung führt und wornach ſie den Grad ihres empiriſchen Gebrauchs ſchätzet und abmiſſet, niemals aber ein Glied der empiriſchen Syntheſis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, deſſen ungeachtet, obiective Gültigkeit, ſo können ſie conceptus ratiocinati (richtig geſchloſſene Begriffe) heiſſen; wo nicht, ſo ſind ſie wenigſtens durch einen Schein des Schlieſſens erſchlichen und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genant werden. Da dieſes aber allererſt in dem Hauptſtücke von den dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft ausgemacht werden kan, ſo können wir darauf noch nicht Rückſicht nehmen, ſondern werden vorläufig, ſo wie wir die reine Verſtandesbegriffe Categorien nanten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und ſie transſcendentale Ideen nennen, dieſe Benennung aber iezt erläutern und rechtfertigen.

Des
Ersten Buchs der transscendentalen
Dialectik
Erster Abschnitt.
Von
den Ideen überhaupt.

Bey dem grossen Reichthum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung, er weder andern, noch so gar sich selbst recht verständlich werden kan. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmassung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und, ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff samt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu bevestigen, (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe) als sein Geschäfte nur dadurch zu verderben, daß man sich unverständlich machte.

Um deswillen, wenn sich etwa zu einem gewissen Begriffe, nur ein einziges Wort vorfände, das in schon eingeführter Bedeutung diesem Begriffe genau anpaßt, dessen

Unter-

Unterſcheidung von andern verwandten Begriffen von groſſer Wichtigkeit iſt, ſo iſt es rathſam, damit nicht verſchwenderiſch umzugehen, oder es blos zur Abwechſelung, ſynonimiſch ſtatt anderer zu gebrauchen, ſondern ihm ſeine eigenthümliche Bedeutung ſorgfältig aufzubehalten; weil es ſonſt leichtlich geſchieht: daß, nachdem der Ausdruck die Aufmerkſamkeit nicht beſonders beſchäftigt, ſondern ſich unter dem Haufen anderer von ſehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verlohren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente ſich des Ausdrucks Idee ſo: daß man wol ſieht, er habe darunter etwas verſtanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſo gar die Begriffe des Verſtandes, mit denen ſich Ariſtoteles beſchäftigte, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen ſind bey ihm Urbilder der Dinge ſelbſt, und nicht blos Schlüſſel zu möglichen Erfahrungen, wie die Categorien. Nach ſeiner Meinung floſſen ſie aus der höchſten Vernunft aus, von da ſie der menſchlichen zu Theil geworden, die ſich aber iezt nicht mehr in ihrem urſprünglichen Zuſtande befindet, ſondern mit Mühe die alte, iezt ſehr verdunkelte Ideen, durch Erinnerung (die Philoſophie heißt) zurükruffen muß. Ich will mich hier in keine litterariſche Unterſuchung einlaſſen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philoſoph mit ſeinem Ausdrucke

verband. Ich merke nur an: daß es gar nichts ungewöhnliches sey, so wol im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte sehr wol, daß unsere Erkentnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als blos Erscheinungen nach syntheticher Einheit buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkentnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kan, iemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keinesweges blosse Hirngespinste seyn.

Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was practisch ist, *) d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrer Seits unter

*) Er dehnte seinen Begriff freilich auch auf speculative Erkentnisse aus, wenn sie nur rein und völlig a priori gegeben waren, so gar über die Mathematik, ob diese gleich ihren Gegenstand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kan ich ihm nun nicht folgen, so wenig als in der mystischen Deduction dieser Ideen, oder den Uebertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasirte; wiewol die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wol fähig ist.

unter Erkentniſſen ſteht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft ſind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung ſchöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beyſpiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kan, als Muſter zum Erkentnißquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben,) der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umſtänden wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Dagegen wird ein ieder inne: daß, wenn ihm iemand als Muſter der Tugend vorgeſtellt wird, er doch immer das wahre Original blos in ſeinem eigenen Kopfe habe, womit er dieſes angebliche Muſter vergleicht, und es blos darnach ſchäzt. Dieſes iſt aber die Idee der Tugend, in Anſehung deren alle mögliche Gegenſtände der Erfahrung zwar als Beyſpiele (Beweiſe der Thunlichkeit desienigen im gewiſſen Grade, was der Begriff der Vernunft heiſcht), aber nicht als Urbilder Dienſte thun. Daß niemals ein Menſch demienigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiſet gar nicht etwas Chimäriſches in dieſem Gedanken. Denn es iſt gleichwol alles Urtheil, über den moraliſchen Werth oder Unwerth, nur vermittelſt dieſer Idee möglich; mithin liegt ſie ieder Annäherung zur moraliſchen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, ſo weit auch die, ihrem Grade nach nicht zu beſtimmende Hinderniſſe in der menſchlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die

Die platoniſche Republik iſt, als ein vermeintlich auffallendes Beyſpiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kan, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich: daß der Philoſoph behauptete, niemals würde ein Fürſt wol regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde beſſer thun, dieſem Gedanken mehr nachzugehen und ihn, (wo der vortrefliche Mann uns ohne Hülfe läßt) durch neue Bemühungen in Licht zu ſtellen, als ihn, unter dem ſehr elenden und ſchädlichen Vorwande der Unthunlichkeit, als unnütz bey Seite zu ſtellen. Eine Verfaſſung von der größten menſchlichen Freiheit nach Geſetzen, welche machen: daß iedes Freiheit mit der andern ihrer zuſammen beſtehen kan, (nicht von der gröſſeſten Glückſeligkeit, denn dieſe wird ſchon von ſelbſt folgen) iſt doch wenigſtens eine nothwendige Idee, die man nicht blos im erſten Entwurfe einer Staasverfaſſung, ſondern auch bey allen Geſetzen zum Grunde legen muß, und wobey man anfänglich von den gegenwärtigen Hinderniſſen abſtrahiren muß, die vielleicht nicht ſowol aus der menſchlichen Natur unvermeidlich entſpringen mögen, als vielmehr aus der Vernachläſſigung der ächten Ideen bey der Geſetzgebung. Denn nichts kan ſchädlicheres und eines Philoſophen unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerſtreitende Erfahrung, die doch gar nicht exiſtiren würde, wenn iene Anſtalten zu rechter Zeit nach den Ideen getrof-

getroffen würden, und an deren ſtatt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil ſie aus Erfahrung geſchöpft worden, alle gute Abſicht vereitelt hätten. Je übereinſtimmender die Geſetzgebung und Regierung mit dieſer Idee eingerichtet wären, deſto ſeltener würden allerdings die Strafen werden, und da iſt es denn ganz vernünftig, (wie Plato behauptet) daß bey einer vollkommenen Anordnung derſelben, gar keine dergleichen nöthig ſeyn würden. Ob nun gleich das leztere niemals zu Stande kommen mag, ſo iſt die Idee doch ganz richtig, welche dieſes Maximum zum Urbilde aufſtellt, um nach demſelben die geſetzliche Verfaſſung der Menſchen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchſte Grad ſeyn mag, bey welchem die Menſchheit ſtehen bleiben müſſe, und wie groß alſo die Kluft, die zwiſchen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, ſeyn möge, das kan und ſoll niemand beſtimmen, eben darum, weil es Freiheit iſt, welche iede angegebene Gränze überſteigen kan.

Aber nicht blos in demienigen, wobey die menſchliche Vernunft wahrhafte Cauſſalität zeigt und wo Ideen wirkende Urſachen (der Handlungen und ihrer Gegenſtände) werden, nemlich in Sittlichen, ſondern auch in Anſehung der Natur ſelbſt, ſieht Plato mit Recht deutliche Beweiſe ihres Urſprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich alſo auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß

daß sie nur nach Ideen möglich seyn, daß zwar kein einzelnes Geschöpf, unter den einzelnen Bedingungen seines Daseyns, mit der Idee des Vollkommensten seiner Art congruire, (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er so gar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt,) daß gleichwol iene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimt und die ursprüngliche Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein iener Idee völlig adäquat sey. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeylichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architectonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desienigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrift, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrüet werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkent, weil man es durch eben die empirische Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist

höchst

höchſt verwerflich, die Geſetze über das, was ich thun ſoll, von demienigen herzunehmen, oder dadurch einſchränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieſer Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philoſophie ausmacht, beſchäftigen wir uns iezt mit einer nicht ſo glänzenden, aber doch auch nicht verdienſtloſen Arbeit, nemlich: den Boden zu ienen maieſtätiſchen ſittlichen Gebäuden eben und baufeſt zu machen, in welchem ſich allerley Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuverſicht auf Schätze grabenden Vernunft, vorfinden und die ienes Bauwerk unſicher machen. Der transſcendentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen ſind es alſo, welche genau zu kennen uns iezt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derſelben gehörig beſtimmen und ſchätzen zu können. Doch ehe ich dieſe vorläufige Einleitung bey Seite lege, erſuche ich diejenige, denen Philoſophie am Hertzen liegt, (welches mehr geſagt iſt als man gemeiniglich antrift) wenn ſie ſich durch dieſes und das Nachfolgende, überzeugt finden ſollten, den Ausdruck Idee ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrige Ausdrücke, womit gewöhnlich allerley Vorſtellungsarten in ſorgloſer Unordnung bezeichnet werden, gerathe und die Wiſſenſchaft dabey einbüſſe. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die ieder Vorſtellungsart gehörig angemeſſen ſind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum

thum einer anderen einzugreiffen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt, (repræsentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewuſtseyn (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subiect, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung, (sensatio) eine obiective Perception ist Erkentniß (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehrerern Dingen gemein seyn kan. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen.

Des
Ersten Buchs der transscendentalen
Dialectik
Zweiter Abschnitt.
Von
den transscendentalen Ideen.

Die transscendentale Analytik gab uns ein Beyspiel, wie die blosse logische Form unserer Erkentniß den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkentniß von Gegenständen möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Categorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten: daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maaßgebung der Categorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transscendentale Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkentniß nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urtheil, welches a

priori in dem ganzen Umfange ſeiner Bedingung beſtimt wird. Den Satz: Caius iſt ſterblich, könte ich auch blos durch den Verſtand, aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein ich ſuche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Aſſertion überhaupt) dieſes Urtheils gegeben wird, (d. i. hier den Begriff des Menſchen) und nachdem ich unter dieſe Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menſchen ſind ſterblich) ſubſumirt habe: ſo beſtimme ich darnach die Erkentniß meines Gegenſtandes (Caius iſt ſterblich).

Demnach reſtringiren wir in der Concluſion eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat auf einen gewiſſen Gegenſtand, nachdem wir es vorher in dem Oberſatz in ſeinem ganzen Umfange unter einer gewiſſen Bedingung gedacht haben, dieſe vollendete Gröſſe des Umfanges, in Beziehung auf eine ſolche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Vniverſalitas). Dieſer entſpricht in der Syntheſis der Anſchauungen die Allheit (Vniverſitas) oder Totalität der Bedingungen. Alſo iſt der transſcendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht und umgekehrt die Totalität der Bedingungen iederzeit ſelbſt unbedingt iſt: ſo kan ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, ſo fern er einen Grund der Syntheſis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So

So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittelst der Categorien sich vorstellt, so vielerley reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der categorischen Synthesis in einem Subiect, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disiunctiven Synthesis der Theile in einem System zu suchen seyn.

Es giebt nemlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren iede durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet, die eine zum Subiect, welches selbst nicht mehr Prädicat ist, die andre zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussezt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher sind die reine Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transscendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äusserste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwol, nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweideutigkeit, nicht sicher brauchen können. Das Wort absolut ist eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derselben Sprache genau anpaßt, und dessen Verlust, oder welches eben so viel ist, sein schwankender Gebrauch daher auch den Verlust des Begriffs selbst nach sich ziehen muß, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne großen Nachtheil aller transscendentalen Beurtheilungen nicht entbehrt werden kan. Das Wort absolut wird iezt öfters gebraucht, um blos anzuzeigen: daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde absolutmöglich das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der That das wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kan. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist, (z. B. die absolute Herrschaft) und absolutmöglich würde in dieser Bedeutung dasienige bedeuten, was in aller Absicht in aller Beziehung möglich ist, welches wiederum das meiste ist, was ich über die Möglichkeit eines Din-

ges

ges ſagen kan. Nun treffen zwar dieſe Bedeutungen mannigmahl zuſammen. So iſt z. E. was innerlich unmöglich iſt, auch in aller Beziehung, mithin abſolut unmöglich. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, und ich kan auf keine Weiſe ſchlieſſen: daß, weil etwas an ſich ſelbſt möglich iſt, es darum auch in aller Beziehung, mithin abſolut möglich ſey. Ja von der abſoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß ſie keinesweges in allen Fällen von der innern abhänge, und alſo mit dieſer nicht als gleichbedeutend angeſehen werden müſſe. Deſſen Gegentheil innerlich unmöglich iſt, deſſen Gegentheil iſt freilich auch in aller Abſicht unmöglich, mithin iſt es ſelbſt abſolut nothwendig, aber ich kan nicht umgekehrt ſchlieſſen, was abſolut nothwendig iſt, deſſen Gegentheil iſt innerlich unmöglich, d. i. die abſolute Nothwendigkeit der Dinge iſt eine innere Nothwendigkeit; denn dieſe innere Nothwendigkeit iſt in gewiſſen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindeſten Begriff verbinden können; dagegen der, von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung, (auf alles Mögliche) ganz beſondere Beſtimmungen bey ſich führt. Weil nun der Verluſt eines Begriffs von groſſer Anwendung in der ſpeculativen Weltweisheit dem Philoſophen niemals gleichgültig ſeyn kan, ſo hoffe ich, es werde ihm die Beſtimmung und ſorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig ſeyn.

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: absolut, bedienen und es dem blos comparativ = oder in besonderer Rücksicht gültigen entgegensetzen; denn dieses leztere ist auf Bedingungen restringirt, jenes aber gilt ohne Restriction.

Nun geht der transscendentale Vernunftbegriff iederzeit nur auf die absolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen und endigt niemals, als bey dem schlechthin = d. i. in ieder Beziehung Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit, welche in der Categorie gedacht wird, bis zum Schlechthinunbedingten hinauszuführen. Man kan daher diese die Vernunfteinheit der Erscheinungen, so wie iene, welche die Categorie ausdrückt, Verstandeseinheit nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch und zwar nicht, so fern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält, (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist) sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen, in

Anse-

Ansehung eines ieden Gegenstandes, in ein absolutes Ganze zusammen zu fassen. Daher ist der obiective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe iederzeit transscendent, indessen daß der, von den reinen Verstandesbegriffen, seiner Natur nach iederzeit immanent seyn muß, indem er sich blos auf mögliche Erfahrung einschränkt.

Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kan. Also sind unsere iezt erwogene reine Vernunftbegriffe transscendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkentniß als bestimt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transscendent und übersteigen die Gränze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kan, der der transscendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nent; so sagt man, dem Obiect nach, (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subiecte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals congruent kan gegeben werden. Weil nun das leztere im blos speculativen Gebrauch der Ver-

nunft eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben so viel ist, als ob der Begriff ganz und gar verfehlet würde, so heißt es von einem dergleichen Begriffe: er ist nur eine Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung. Dagegen, weil es im practischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kan die Idee der practischen Vernunft iederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden, ia sie ist die unentbehrliche Bedingung iedes practischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist iederzeit begränzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimbaren Gränzen, also iederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die practische Idee iederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Caussalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält, daher kan man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine Idee, sondern eben darum, weil sie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Practischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende, Bedingung zur Regel dienen.

Ob

Ob wir nun gleich von den transſcendentalen Vernunftbegriffen ſagen müſſen: ſie ſind nur Ideen, ſo werden wir ſie doch keinesweges vor überflüßig und nichtig anzuſehen haben. Denn wenn ſchon dadurch kein Obiect beſtimt werden kan, ſo können ſie doch im Grunde und unbemerkt dem Verſtande zum Canon ſeines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenſtand mehr erkent, als er nach ſeinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieſer Erkentniß beſſer und weiter geleitet wird. Zu geſchweigen: daß ſie vielleicht von den Naturbegriffen zu den practiſchen einen Uebergang möglich machen, und den moraliſchen Ideen ſelbſt auf ſolche Art Haltung und Zuſammenhang mit den ſpeculativen Erkentniſſen der Vernunft verſchaffen können. Ueber alles dieſes muß man den Aufſchluß in dem Verfolg erwarten.

Unſerer Abſicht gemäß ſetzen wir aber hier die practiſche Ideen bey Seite und betrachten daher die Vernunft nur im ſpeculativen, und in dieſem noch enger, nemlich nur im transſcendentalen Gebrauch. Hier müſſen wir nun denſelben Weg einſchlagen, den wir oben bey der Deduction der Categorien nahmen, nemlich die logiſche Form der Vernunfterkentniß erwägen, und ſehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Obiecte an ſich ſelbſt, als ſynthetiſch a priori beſtimt, in Anſehung einer oder der andern Function der Vernunft, anzuſehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewiſſen logiſchen Form der Erkentniß betrachtet, iſt das Vermögen zu ſchlieſſen, d. i. mittelbar (durch die Subſumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil iſt die allgemeine Regel (Oberſatz, Maior). Die Subſumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel iſt der Unterſatz (Minor), das wirkliche Urtheil, welches die Aſſertion der Regel in dem ſubſumirten Falle ausſagt, iſt der Schlußſatz (Concluſio). Die Regel nemlich ſagt etwas allgemein unter einer gewiſſen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel ſtatt. Alſo wird das, was unter iener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der dieſe Bedingung bey ſich führt) als gültig angeſehen. Man ſiehet leicht, daß die Vernunft durch Verſtandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkentniſſe gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Cörper ſind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entfernetern Erkentniß, (worin der Begriff des Cörpers noch nicht vorkomt, der aber doch davon die Bedingung enthält) anfange: alles zuſammengeſezte iſt veränderlich, von dieſem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des erſteren ſteht: die Cörper ſind zuſammengeſezt, und von dieſem allererſt zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkentniß (veränderlich) mit der vorliegenden verknüpft: folglich

ſind

ſind die Cörper veränderlich, ſo bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämiſſen) zu einer Erkentniß (Concluſion) gelanget. Nun läßt ſich eine iede Reihe, deren Exponent (des categoriſchen oder hypothetiſchen Urtheils) gegeben iſt, fortſetzen, mithin führt eben dieſelbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polyſyllogiſtica, welches eine Reihe von Schlüſſen iſt, die entweder auf die Seite der Bedingungen (per proſyllogismos), oder des Bedingten (per epiſyllogismos), in unbeſtimmte Weiten fortgeſetzet werden kan.

Man wird aber bald inne: daß die Kette, oder Reihe der Proſyllogiſmen, d. i. der gefolgerten Erkentniſſe auf der Seite der Gründe, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkentniß, mit andern Worten: die aufſteigende Reihe der Vernunftſchlüſſe ſich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müſſe, als die abſteigende Reihe, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Epiſyllogiſmen. Denn, da im erſteren Falle das Erkentniß (concluſio) nur als bedingt gegeben iſt: ſo kan man zu demſelben vermittelſt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigſtens unter der Vorausſetzung: daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben ſind, (Totalität in der Reihe der Prämiſſen) weil nur unter deren Vorausſetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich iſt; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine werden-

de

de und nicht ſchon ganz vorausgeſezte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher wenn eine Erkentniß als bedingt angeſehen wird, ſo iſt die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufſteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzuſehen. Wenn aber eben dieſelbe Erkentniß zugleich als Bedingung anderer Erkentniſſe angeſehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in abſteigender Linie ausmachen, ſo kan die Vernunft ganz gleichgültig ſeyn, wie weit dieſer Fortgang ſich a parte poſteriori erſtrecke, und ob gar überall Totalität dieſer Reihe möglich ſey; weil ſie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Concluſion nicht bedarf, indem dieſe durch ihre Gründe a parte priori ſchon hinreichend beſtimt und geſichert iſt. Es mag nun ſeyn: daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämiſſen ein Erſtes habe, als oberſte Bedingung oder nicht, und alſo a parte priori ohne Gränzen, ſo muß ſie doch Totalität der Bedingung enthalten, geſetzt, daß wir niemals dahin gelangen könten, ſie zu faſſen, und die ganze Reihe muß unbedingt wahr ſeyn, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entſpringende Folgerung angeſehen wird, als wahr gelten ſoll. Dieſes iſt eine Foderung der Vernunft, die ihr Erkentniß als a priori beſtimt und als nothwendig ankündigt, entweder an ſich ſelbſt, und denn bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet iſt, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die ſelbſt unbedingter Weiſe wahr iſt.

Des
Ersten Buchs der transscendentalen Dialectik
Dritter Abschnitt.
System der transscendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logischen Dialectik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkentniß abstrahirt und lediglich den falschen Schein in der Form der Vernunftschlüsse aufdekt, sondern mit einer transscendentalen, welche, völlig a priori, den Ursprung gewisser Erkentnisse aus reiner Vernunft und geschlossener Begriffe, deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kan, die also gänzlich ausser dem Vermögen des reinen Verstandes liegen, enthalten soll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transscendentale Gebrauch unserer Erkentniß, sowol in Schlüssen, als Urtheilen, auf den logischen haben muß, abgenommen: daß es nur drey Arten von Dialectischen Schlüssen geben werde, die sich auf die dreyerley Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkentnissen gelangen kan, und daß in allem ihr Geschäfte sey, von der bedingten Syntheſis, an die der Verstand iederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kan.

Nun ist das allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subiect, 2) die Beziehung auf Obiecte und zwar, entweder

erst-

erſtlich als Erſcheinungen, oder als Gegenſtände des Denkens überhaupt. Wenn man dieſe Untereintheilung mit der oberen verbindet, ſo iſt alles Verhältniß der Vorſtellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreyfach: 1. das Verhältniß zum Subiect, 2. zum Mannigfaltigen des Obiects in der Erſcheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der ſynthetiſchen Einheit der Vorſtellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transſcendentale Ideen) aber mit der unbedingten ſynthetiſchen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transſcendentale Ideen ſich unter drey Claſſen bringen laſſen, davon die erſte die abſolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subiects, die zweite die abſolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erſcheinung, die dritte die abſolute Einheit der Bedingung aller Gegenſtände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subiect iſt der Gegenſtand der Pſychologie, der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Welt) der Gegenſtand der Cosmologie und das Ding, welches die oberſte Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kan, enthält, (das Weſen aller Weſen) der Gegenſtand der Theologie. Alſo giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transſcendentalen Seelenlehre (pſychologia rationalis), zu einer transſcendentalen Weltwiſſenſchaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transſcen-

ſcendentalen Gotteserkentniß (Theologia transſcendentalis) an die Hand. Der bloſſe Entwurf ſo gar zu einer ſowol als der andern dieſer Wiſſenſchaften, ſchreibt ſich gar nicht von dem Verſtande her, ſelbſt, wenn er gleich mit dem höchſten logiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüſſen verbunden wäre, um von einem Gegenſtande deſſelben (Erſcheinung) zu allen anderen bis in die entlegenſte Glieder der empiriſchen Syntheſis fortzuſchreiten, ſondern iſt lediglich ein reines und ächtes Product, oder Problem, der reinen Vernunft.

Was unter dieſen drey Titeln aller transſcendentalen Ideen vor modi der reinen Vernunftbegriffe ſtehen, wird in dem folgenden Hauptſtücke vollſtändig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Categorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht ſich niemals gerade zu auf Gegenſtände, ſondern auf die Verſtandesbegriffe von denſelben. Eben ſo wird ſich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen laſſen, wie die Vernunft lediglich durch den ſynthetiſchen Gebrauch eben derſelben Function, deren ſie ſich zum categoriſchen Vernunftſchluſſe bedient, nothwendiger Weiſe auf den Begriff der abſoluten Einheit des denkenden Subiects kommen müſſe, wie das logiſche Verfahren in hypothetiſchen die Idee vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloſſe Form des disiunctiven Vernunftſchluſſes den höchſten Vernunftbegriff von einem Weſen aller Weſen nothwendiger

Weiſe

Weise nach sich ziehen müsse, ein Gedanke der, beym ersten Anblick, äusserst paradox zu seyn scheint.

Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine obiective Deduction möglich, so wie wir sie von den Categorien liefern konten. Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Obiect, was ihnen congruent gegeben werden könte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Aber eine subiective Anleitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konten wir unternehmen und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.

Man sieht leicht: daß die reine Vernunft nichts anders zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Syntheſis auf der Seite der Bedingungen (es sey der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz) und daß sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein iener bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen, und sie dadurch dem Verstande a priori zu geben. Ist aber eine vollständig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe; denn der Verstand thut ieden Schritt abwerts, von der Bedingung zum Bedingten, von selber. Auf solche Weise dienen die transscendentale Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum

Bedingten aber, giebt es zwar einen weit erſtrekten logiſchen Gebrauch, den unſere Vernunft von den Verſtandesgeſetzen macht, aber gar keinen transſcendentalen, und, wenn wir uns von der abſoluten Totalität einer ſolchen Syntheſis (des progreſſus) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, ſo iſt dieſes ein Gedankending (ens rationis), welches nur willkührlich gedacht, und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgeſezt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität ſeiner Bedingungen, aber nicht ſeiner Folgen vorausgeſezt. Folglich iſt ein ſolcher Begriff keine transſcendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

Zulezt wird man auch gewahr: daß unter den transſcendentalen Ideen ſelbſt ein gewiſſer Zuſammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelſt ihrer, alle ihre Erkentniſſe in ein Syſtem bringe. Von der Erkentniß ſeiner ſelbſt (der Seele) zur Welterkentniß, und, vermittelſt dieſer, zum Urweſen fortzugehen, iſt ein ſo natürlicher Fortſchritt, daß er dem logiſchen Fortgange der Vernunft, von den Prämiſſen zum Schlußſatze ähnlich ſcheint. Ob nun hier wirklich eine Verwandſchaft von der Art, als zwiſchen dem logiſchen und transſcendentalen Verfahren, in geheim zum Grunde liege, iſt auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieſer Unterſuchungen allererſt erwarten muß.

Wir haben vorläufig unſern Zweck ſchon erreicht: da wir die transſcendentale Begriffe der Vernunft, die ſich ſonſt gewöhnlich in der Theorie der Philoſophen unter andere miſchen, ohne daß dieſe ſie einmal von Verſtandesbegriffen gehörig unterſcheiden, aus dieſer zweideutigen Lage haben herausziehen, ihren Urſprung, und dadurch zugleich ihre beſtimte Zahl, über die es gar keine mehr geben kan, angeben und ſie in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange haben vorſtellen können, wodurch ein beſonderes Feld vor die reine Vernunft abgeſtekt und eingeſchränkt wird.

Der Transſcendentalen Dialectik Zweites Buch.

Von den dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft.

Man kan ſagen: der Gegenſtand einer bloſſen transſcendentalen Idee ſey etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich dieſe Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren urſprünglichen Geſetzen erzeugt worden. Denn in der That iſt auch von einem Gegenſtande, der der Foderung der Vernunft adäquat ſeyn ſoll, kein Verſtandesbegriff möglich, d. i. ein ſolcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anſchaulich gemacht wer-

werden kan. Besser würde man sich doch, und mit weniger Gefahr des Mißverständnisses ausdrücken, wenn man sagte: daß wir vom Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kentniß, obzwar einen problematischen Begriff haben können.

Nun beruhet wenigstens die transscendentale (subiective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf: daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirische Prämissen enthalten und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schliessen, wovon wir doch keinen Begriff haben und dem wir gleichwol, durch einen unvermeidlichen Schein, objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewol sie, ihrer Veranlassung wegen, wol den lezteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophisticationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwakt und äfft, niemals völlig los werden kan.

Dieser dialectischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreierley Arten, so vielfach, als die Ideen sind, auf

die ihre Schlußsätze auslaufen. In dem Vernunftschluſſe der **ersten** Classe schlieſſe ich von dem transscendentalen Begriffe des Subiects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieſes Subiects selber, von welchem ich auf dieſe Weiſe gar keinen Begriff habe. Dieſen dialectiſchen Schluß werde ich den transscendentalen Paralogismus nennen. Die **zweite** Classe der vernünftelnden Schlüſſe iſt auf den transscendentalen Begriff der absoluten Totalität, der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt, angelegt und ich schlieſſe daraus, daß ich von der unbedingten synthetiſchen Einheit der Reihe auf einer Seite, iederzeit einen sich selbſt widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwol auch keinen Begriff habe. Den Zuſtand der Vernunft bey dieſen dialectiſchen Schlüſſen, werde ich die **Antinomie** der reinen Vernunft nennen. Endlich schlieſſe ich, nach der **dritten** Art vernünftelnder Schlüſſe, von der Totalität der Bedingungen, Gegenſtände überhaupt, ſo fern ſie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetiſche Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloſſen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Weſen aller Weſen, welches ich durch einen transscendenten Begriff noch weniger kenne und von deſſen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Dieſen dialectiſchen Vernunftschluß werde ich das **Ideal** der reinen Vernunft nennen.

Der

Des

Zweiten Buchs

der transſcendentalen Dialectik

Erſtes Hauptſtück.

Von den

Paralogismen der reinen Vernunft.

Der logiſche Paralogismus beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſeyn, welcher er wolle. Ein transſcendentaler Paralogismus aber hat einen transſcendentalen Grund: der Form nach falſch zu ſchlieſſen. Auf ſolche Weiſe wird ein dergleichen Fehlſchluß in der Natur der Menſchenvernunft ſeinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illuſion bey ſich führen.

Jezt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liſte der transſcendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezehlt werden muß, ohne doch darum iene Tafel im mindeſten zu verändern und vor mangelhaft zu erklären. Dieſes iſt der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man ſieht aber leicht: daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transſcendentalen ſey und alſo unter dieſen iederzeit mit begriffen werde, und daher eben ſowol transſcendental ſey, aber keinen beſondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewuſtſeyn gehörig, aufzuführen. Indeſſen, ſo

rein er auch vom Empiriſchen (dem Eindrucke der Sinne) iſt, ſo dient er doch dazu, zweierley Gegenſtände aus der Natur unſerer Vorſtellungskraft zu unterſcheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenſtand des innern Sinnes und heiſſe Seele. Dasjenige, was ein Gegenſtand äuſſerer Sinne iſt, heißt Cörper. Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkend Weſen, ſchon den Gegenſtand der Pſychologie, welche die rationale Seelenlehre heiſſen kan, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wiſſen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto beſtimt) aus dieſem Begriffe Ich, ſo fern er bey allem Denken vorkomt, geſchloſſen werden kan.

Die rationale Seelenlehre iſt nun wirklich ein Unterfangen von dieſer Art, denn wenn das mindeſte Empiriſche meines Denkens, irgend eine beſondere Wahrnehmung meines inneren Zuſtandes, noch unter die Erkentnißgründe dieſer Wiſſenſchaft gemiſcht würde, ſo wäre ſie nicht mehr rationale, ſondern empiriſche Seelenlehre. Wir haben alſo ſchon eine angebliche Wiſſenſchaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz ſchicklich, und der Natur einer Transſcendentalphiloſophie gemäß, unterſuchen können. Man darf ſich daran nicht ſtoſſen: daß ich doch an dieſem Satze, der die Wahrnehmung ſeiner Selbſt ausdrükt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird,

wird, niemals rein, ſondern zum Theil auf ein empiriſches Principium gegründet ſey. Denn dieſe innere Wahrnehmung iſt nichts weiter, als die bloſſe Apperception: Ich denke, welche ſogar alle transſcendentale Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Subſtanz, die Urſache ꝛc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne das irgend ein beſonderer Unterſchied derſelben und Beſtimmung empiriſch gegeben iſt, kan nicht als empiriſche Erkentniß, ſondern muß als Erkentniß des Empiriſchen überhaupt angeſehen werden, und gehört zur Unterſuchung der Möglichkeit einer ieden Erfahrung, welche allerdings transſcendental iſt. Das mindeſte Object der Wahrnehmung (z. B. nur Luſt oder Unluſt), welche zu der allgemeinen Vorſtellung des Selbſtbewuſtſeyns hinzu käme, würde die rationale Pſychologie ſogleich in eine empiriſche verwandeln.

Ich denke, iſt alſo der alleinige Text der rationalen Pſychologie, aus welchem ſie ihre ganze Weisheit auswickeln ſoll. Man ſieht leicht: daß dieſer Gedanke, wenn er auf einen Gegenſtand (mich ſelbſt) bezogen werden ſoll, nichts anders, als transſcendentale Prädicate deſſelben enthalten könne; weil das mindeſte empiriſche Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wiſſenſchaft von aller Erfahrung, verderben würde.

Wir werden aber hier blos dem Leitfaden der Categorien zu folgen haben, nur, da hier zuerst ein Ding, Ich, als denkend Wesen, gegeben worden, so werden wir zwar die obige Ordnung der Categorien unter einander, wie sie in ihrer Tafel vorgestellet ist, nicht verändern, aber doch, hier von der Categorie der Substanz anfangen, dadurch ein Ding an sich selbst vorgestellet wird, und so ihrer Reihe rückwerts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles übrige, was sie nur enthalten mag, abgeleitet werden muß, ist demnach folgende:

1.
Die Seele ist
Substanz

2.
Ihrer Qualität nach
Einfach

3.
Den verschiedenen Zeiten nach,
in welchen sie da ist,
numerisch-identisch, d. i.
Einheit (nicht Vielheit.)

4.
Im Verhältnisse
zu möglichen Gegenständen im Raume *).

Aus

*) Der Leser, der aus diesen Ausdrücken, in ihrer transscendentalen Abgezogenheit, nicht so leicht den psychologischen Sinn derselben und warum das leztere Attribut der Seele zur Categorie der Existenz gehöre, errathen wird, wird sie in dem folgenden hinreichend erklärt und gerechtfer-

Aus dieſen Elementen entſpringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zuſammenſetzung, ohne im mindeſten ein anderes Principium zu erkennen. Dieſe Subſtanz, blos als Gegenſtand des inneren Sinnes, giebt den Begriff der Immaterialität, als einfache Subſtanz, der Incorruptibilität, die Identität derſelben, als intellectueller Subſtanz, giebt die Perſonalität, alle dieſe drey Stücke zuſammen die Spiritualität, das Verhältniß zu den Gegenſtänden im Raume giebt das Commercium mit Cörpern, mithin ſtellet ſie die denkende Subſtanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. ſie als Seele (anima) und als den Grund der Animalität vor, dieſe durch die Spiritualität eingeſchränkt, Immortalität.

Hierauf beziehen ſich nun vier Paralogismen einer transſcendentalen Seelenlehre, welche fälſchlich vor eine Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, von der Natur unſeres denkenden Weſens, gehalten wird. Zum Grunde derſelben können wird aber nichts anderes legen, als die einfache und vor ſich ſelbſt an Inhalt gänzlich leere Vorſtel-

fertigt finden. Uebrigens habe ich wegen der lateiniſchen Ausdrücke, die ſtatt der gleichbedeutenden deutſchen, wider den Geſchmack der guten Schreibart, eingefloſſen ſind, ſowol bey dieſem Abſchnitte, als auch in Anſehung des ganzen Werks, zur Entſchuldigung anzuführen: daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeſte Unverſtändlichkeit erſchweren wollen.

lung: Ich, von der man nicht einmal ſagen kan: daß ſie ein Begriff ſey, ſondern ein bloſſes Bewuſtſeyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich, oder Er, oder Es (das Ding) welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transſcendentales Subiect der Gedanken vorgeſtellt = X, welches nur durch die Gedanken, die ſeine Prädicate ſind, erkant wird und wovon wir, abgeſondert, niemals den mindeſten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beſtändigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns ſeiner Vorſtellung iederzeit ſchon bedienen müſſen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen iſt, weil das Bewuſtſeyn an ſich nicht ſowol eine Vorſtellung iſt, die ein beſonderes Obiect unterſcheidet, ſondern eine Form derſelben überhaupt, ſo fern ſie Erkentniß genant werden ſoll; denn von der allein kan ich ſagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.

Es muß aber gleich anfangs befremdlich ſcheinen: daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke und die mithin blos eine Beſchaffenheit meines Subiects iſt, zugleich vor alles, was denkt, gültig ſeyn ſolle, und daß wir auf einen empiriſch ſcheinenden Satz ein apodictiſches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaſſen können, nemlich: daß alles, was denkt, ſo beſchaffen ſey, als der Ausſpruch des Selbſtbewuſtſeyns es an mir ausſagt. Die Urſache aber hievon liegt darin: daß wir den Dingen a priori alle die Eigenſchaften nothwendig beilegen müſſen,

die

die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir ſie allein denken. Nun kan ich von einem denkenden Weſen durch keine äuſſere Erfahrung, ſondern blos durch das Selbſtbewuſtſeyn die mindeſte Vorſtellung haben. Alſo ſind dergleichen Gegenſtände nichts weiter, als die Uebertragung dieſes meines Bewuſtſeyns auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Weſen vorgeſtellet werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebey nur problematiſch genommen; nicht ſo fern er eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalten mag (das carteſianiſche cogito; ergo ſum), ſondern ſeiner bloßen Möglichkeit nach, um zu ſehen, welche Eigenſchaften aus dieſem ſo einfachen Satze auf das Subiect deſſelben (es mag dergleichen nun exiſtiren oder nicht) flieſſen mögen.

Läge unſerer reinen Vernunfterkentniß von denkenden Weſen überhaupt mehr, als das cogito zum Grunde, würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unſerer Gedanken und die daraus zu ſchöpfende Naturgeſetze des denkenden Selbſt, auch zu Hülfe nehmen: ſo würde eine empiriſche Pſychologie entſpringen, welche eine Art der Phyſiologie des inneren Sinnes ſeyn würde und vielleicht die Erſcheinungen deſſelben zu erklären, niemals aber dazu dienen könte, ſolche Eigenſchaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen) zu eröfnen, noch von denkenden Weſen überhaupt etwas, das ihre Natur betrift, apodictiſch zu lehren; ſie wäre alſo keine rationale Pſychologie.

Da nun der Satz: Ich denke (problematisch genommen), die Form eines ieden Verstandesurtheils überhaupt enthält und alle Categorien als ihr Vehikel, begleitet, so ist klar: daß die Schlüsse aus demselben einen blos transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt, und an dessen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem critischen Auge verfolgen.

Erster Paralogism der Substantialität.

Dasienige, dessen Vorstellung das absolute Subiect unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kan, ist Substanz.

Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subiect aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von Mir selbst kan nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz.

Critik des ersten Paralogism der reinen Psychologie.

Wir haben in dem analytischen Theile der transscendentalen Logik gezeigt: daß reine Categorien (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine obiective Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anschauung unter-

untergelegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie, als Functionen der synthetischen Einheit, angewandt werden können. Ohne das sind sie lediglich Functionen eines Urtheils ohne Inhalt. Von iedem Dinge überhaupt kan ich sagen, es sey Substanz, so fern ich es von blossen Prädicaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Nun ist in allem unserem Denken das Ich das Subiect, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren, und dieses Ich kan nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Also muß iedermann Sich selbst nothwendiger Weise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseyns und Bestimmungen seines Zustandes ansehen.

Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz vor einen Gebrauch machen. Daß ich, als ein denkend Wesen, vor mich selbst fortdaure, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe, das kan ich daraus keinesweges schliessen und dazu allein kan mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subiects nutzen, ohne welches ich ihn gar wol entbehren könte.

Es fehlt so viel, daß man diese Eigenschaften aus der blossen reinen Categorie einer Substanz schließen könte, daß wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirischbrauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen. Nun haben wir aber bey unserem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den

alles

alles Denken, auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subiect, hat, dem es inhärirt, geschlossen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit darthun können. Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kan also zwar wahrnehmen, daß diese Vorstellung bey allem Denken immer wiederum vorkömt, nicht aber, daß es eine stehende und bleibende Anschauung sey, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.

Hieraus folgt: daß der erste Vernunftschluß der transscendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subiect des Denkens, vor die Erkentniß des realen Subiects der Inhärenz ausgiebt, von welchem wir nicht die mindeste Kentniß haben, noch haben können, weil das Bewustseyn das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen, als dem transscendentalen Subiecte, müssen angetroffen werden, und wir, ausser dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kentniß von dem Subiecte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt. Indessen kan man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wol gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet: daß unser dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen

chen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bey allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, daß er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne.

Zweiter Paralogism der Simplicität.

Dasienige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kan, ist einfach.

Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches:

Also ꝛc.

Critik des zweiten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

Dies ist der Achilles aller dialectischen Schlüsse der reinen Seelenlehre, nicht etwa blos ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt, um seinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, sondern ein Schluß, der sogar die schärfste Prüfung und die größte Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint. Hier ist er.

Eine iede zusammengesezte Substanz ist ein Aggregat vieler, und die Handlung eines Zusammengesezten, oder das, was ihm, als einem solchen, inhärirt, ist ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter der Menge der Substanzen vertheilt sind. Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz vieler handelnden

Sub-

Subſtanzen entſpringt, möglich, wenn dieſe Wirkung blos äuſſerlich iſt (wie z. B. die Bewegung eines Cörpers die vereinigte Bewegung aller ſeiner Theile iſt). Allein mit Gedanken, als innerlich zu einem denkenden Weſen gehörigen Accidenzen, iſt es anders beſchaffen. Denn, ſetzet, das Zuſammengeſezte dächte: ſo würde ein ieder Theil deſſelben einen Theil des Gedanken, alle aber zuſammengenommen allererſt den ganzen Gedanken enthalten. Nun iſt dieſes aber widerſprechend. Denn, weil die Vorſtellungen, die unter verſchiedenen Weſen vertheilt ſind, (z. B. die einzelne Wörter eines Verſes) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen: ſo kan der Gedanke nicht einem Zuſammengeſezten, als einem ſolchen, inhäriren. Er iſt alſo nur in einer Subſtanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin ſchlechterdings einfach iſt *).

Der ſo genante neruus probandi dieſes Arguments liegt in dem Satze: daß viele Vorſtellungen in der abſoluten Einheit des denkenden Subiects enthalten ſeyn müſſen, um einen Gedanken auszumachen. Dieſen Satz aber kan niemand aus Begriffen beweiſen. Denn, wie wollte er es wol anfangen, um dieſes zu leiſten? Der Satz:

*) Es iſt ſehr leicht, dieſem Beweiſe die gewöhnliche ſchulgerechte Abgemeſſenheit der Einkleidung zu geben. Allein es iſt zu meinem Zwecke ſchon hinreichend, den bloſſen Beweißgrund, allenfalls auf populäre Art, vor Augen zu legen.

Satz: Ein Gedanke kan nur die Wirkung der abſoluten Einheit des denkenden Weſens ſeyn, kan nicht als analytiſch behandelt werden. Denn die Einheit des Gedanken, der aus vielen Vorſtellungen beſteht, iſt collectiv und kan ſich, den bloſſen Begriffen nach, eben ſowol auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Subſtanzen beziehen, (wie die Bewegung eines Cörpers die zuſammengeſezte Bewegung aller Theile deſſelben iſt) als auf die abſolute Einheit des Subiects. Nach der Regel der Identität kan alſo die Nothwendigkeit der Vorausſetzung einer einfachen Subſtanz, bey einem zuſammengeſezten Gedanken, nicht eingeſehen werden. Daß aber eben derſelbe Satz ſyntheiiſch und völlig a priori aus lauter Begriffen erkant werden ſolle, das wird ſich niemand zu verantworten getrauen, der den Grund der Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a priori, ſo wie wir ihn oben dargelegt haben, einſieht.

Nun iſt es aber auch unmöglich, dieſe nothwendige Einheit des Subiects, als die Bedingung der Möglichkeit eines ieden Gedankens, aus der Erfahrung abzuleiten. Denn dieſe giebt keine Nothwendigkeit zu erkennen, geſchweige, daß der Begriff der abſoluten Einheit weit über ihre Sphäre iſt. Woher nehmen wir denn dieſen Satz, worauf ſich der ganze pſychologiſche Vernunftſchluß ſtützet?

Es iſt offenbar: daß, wenn man ſich ein denkend Weſen vorſtellen will, man ſich ſelbſt an ſeine Stelle ſetzen, und alſo dem Obiecte, welches man erwägen wollte, ſein eigenes Subiect unterſchieben müſſe, (welches in keiner

anderen Art der Nachforſchung der Fall iſt) und daß wir nur darum abſolute Einheit des Subiects zu einem Gedanken erfodern, weil ſonſt nicht geſagt werden könte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorſtellung). Denn obgleich das Ganze des Gedanken getheilt und unter viele Subiecte vertheilt werden könte, ſo kan doch das ſubiective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, und dieſes ſetzen wir doch bey allem Denken voraus.

Alſo bleibt eben ſo hier, wie in dem vorigen Paralogism, der formale Satz der Apperception: Ich denke, der ganze Grund, auf welchen die rationale Pſychologie die Erweiterung ihrer Erkentniſſe wagt, welcher Satz zwar freilich keine Erfahrung iſt, ſondern die Form der Apperception, die ieder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht, gleichwol aber nur immer in Anſehung einer möglichen Erkentniß überhaupt, als blos ſubiective Bedingung derſelben, angeſehen werden muß, die wir mit Unrecht zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkentniß der Gegenſtände, nemlich zu einem Begriffe vom denkenden Weſen überhaupt machen, weil wir dieſes uns nicht vorſtellen können, ohne uns ſelbſt mit der Formel unſeres Bewuſtſeyns an die Stelle iedes andern intelligenten Weſens zu ſetzen.

Aber die Einfachheit meiner ſelbſt (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Satze: Ich denke, geſchloſſen, ſondern der erſtere liegt ſchon in iedem Gedanken ſelbſt. Der Satz: Ich bin einfach, muß als ein unmit-

telbarer Ausdruck der Apperception angeſehen werden, ſo wie der vermeintliche carteſianiſche Schluß, cogito, ergo ſum, in der That tautologiſch iſt, indem das cogito (ſum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar ausſagt. Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als daß dieſe Vorſtellung: Ich, nicht die mindeſte Mannigfaltigkeit in ſich faſſe, und daß ſie abſolute (obzwar blos logiſche) Einheit ſey.

Alſo iſt der ſo berühmte pſychologiſche Beweis lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorſtellung, die nur das Verbum in Anſehung einer Perſon dirigirt, gegründet. Es iſt aber offenbar: daß das Subiect der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur tranſſcendental bezeichnet werde, ohne die mindeſte Eigenſchaft deſſelben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen, oder zu wiſſen. Es bedeutet ein Etwas überhaupt (tranſſcendentales Subiect), deſſen Vorſtellung allerdings einfach ſeyn muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm beſtimt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgeſtellt werden kan, als durch den Begriff von einem bloſſen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorſtellung von einem Subiect iſt darum nicht eine Erkentniß von der Einfachheit des Subiects ſelbſt, denn von deſſen Eigenſchaften wird gänzlich abſtrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich, (welchen ich auf iedes denkende Subiect anwenden kan), bezeichnet wird.

So viel iſt gewiß: daß ich mir durch das Ich iederzeit eine abſolute, aber logiſche Einheit des Subiects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subiects erkenne. So wie der Satz: ich bin Subſtanz, nichts als die reine Categorie bedeutete, von der ich in concreto keinen Gebrauch (empiriſchen) machen kan: ſo iſt es mir auch erlaubt zu ſagen: Ich bin eine einfache Subſtanz, d. i. deren Vorſtellung niemals eine Syntheſis des Mannigfaltigen enthält; aber dieſer Begriff, oder auch dieſer Satz, lehret uns nicht das mindeſte in Anſehung meiner ſelbſt als eines Gegenſtandes der Erfahrung, weil der Begriff der Subſtanz ſelbſt nur als Function der Syntheſis, ohne unterlegte Anſchauung, mithin ohne Obiect gebraucht wird, und nur von der Bedingung unſerer Erkentniß, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenſtande gilt. Wir wollen über die vermeintliche Brauchbarkeit dieſes Satzes einen Verſuch anſtellen.

Jederman muß geſtehen: daß die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur ſo fern von einigem Werthe ſey, als ich dadurch dieſes Subiect von aller Materie zu unterſcheiden und ſie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen kan, der dieſe iederzeit unterworfen iſt. Auf dieſen Gebrauch iſt obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrentheils ſo ausgedrückt wird: die Seele iſt nicht körperlich. Wenn ich nun zeigen kan: daß,

ob

ob man gleich dieſem Cardinalſatze der rationalen Seelenlehre, in der reinen Bedeutung eines bloſſen Vernunfturtheils, (aus reinen Categorien), alle obiective Gültigkeit einräumt, (alles, was denkt, iſt einfache Subſtanz), dennoch nicht der mindeſte Gebrauch von dieſem Satze, in Anſehung der Ungleichartigkeit, oder Verwandſchaft derſelben mit der Materie, gemacht werden könne: ſo wird dieſes eben ſo viel ſeyn, als ob ich dieſe vermeintliche pſychologiſche Einſicht in das Feld bloſſer Ideen verwieſen hätte, denen es an Realität des obiectiven Gebrauchs mangelt.

Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik unläugbar bewieſen: daß Cörper bloſſe Erſcheinungen unſeres äuſſeren Sinnes, und nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dieſem gemäß können wir mit Recht ſagen: daß unſer denkendes Subiect nicht körperlich ſey, das heißt: daß, da es als Gegenſtand des inneren Sinnes von uns vorgeſtellet wird, es, in ſo fern als es denkt, kein Gegenſtand äuſſerer Sinne, d. i. keine Erſcheinung im Raume ſeyn könne. Dieſes will nun ſo viel ſagen: es können uns niemals unter äuſſeren Erſcheinungen denkende Weſen, als ſolche, vorkommen, oder, wir können ihre Gedanken, ihr Bewuſtſeyn, ihre Begierden ꝛc nicht äuſſerlich anſchauen; denn dieſes gehört alles vor den innern Sinn. In der That ſcheint dieſes Argument auch das natürliche und populäre, worauf ſelbſt der gemeinſte Verſtand von

ieher gefallen zu seyn scheint, und dadurch schon sehr früh Seelen, als von den Cörpern ganz unterschiedene Wesen, zu betrachten angefangen hat.

Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, kurz alles, was uns äussere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschliessung seyn, oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äusserer Anschauung sind, so könte doch wol dasienige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt ꝛc bekomt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser, als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könte doch auch zugleich das Subiect der Gedanken seyn, wiewol wir durch die Art, wie unser äussere Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen ꝛc, sondern blos vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesezt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, so fern wir von dergleichen (uns übrigens unbekanten) Obiecten afficirt werden. Diese Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was vor ein Gegenstand es sey, sondern nur: daß ihm, als einem solchen, der ohne Beziehung auf äussere Sinne an sich selbst betrachtet wird, diese Prädicate äusse-

äuſſerer Erſcheinungen nicht beygelegt werden können. Allein die Prädicate des innern Sinnes, Vorſtellungen und Denken, widerſprechen ihm nicht. Demnach iſt ſelbſt durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menſchliche Seele von der Materie, wenn man ſie (wie man ſoll) blos als Erſcheinung betrachtet, in Anſehung des Subſtrati derſelben gar nicht hinreichend unterſchieden.

Wäre Materie ein Ding an ſich ſelbſt, ſo würde ſie als ein zuſammengeſeztes Weſen von der Seele, als einem einfachen, ſich ganz und gar unterſcheiden. Nun iſt ſie aber blos äuſſere Erſcheinung, deren Subſtratum durch gar keine anzugebende Prädicate erkant wird; mithin kan ich von dieſem wol annehmen, daß es an ſich einfach ſey, ob es zwar in der Art, wie es unſere Sinne afficirt, in uns die Anſchauung des Ausgedehnten und mithin Zuſammengeſezten hervorbringt, und daß alſo der Subſtanz, der in Anſehung unſeres äuſſeren Sinnes Ausdehnung zukomt, an ſich ſelbſt Gedanken beywohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewuſtſeyn vorgeſtellt werden können. Auf ſolche Weiſe würde eben daſſelbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkend Weſen ſeyn, deſſen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derſelben in der Erſcheinung, anſchauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als beſondere Arten von Subſtanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heiſſen, daß Menſchen

denken, d. i. eben daſſelbe was, als äuſſere Erſcheinung, ausgedehnt iſt, innerlich (an ſich ſelbſt) ein Subiect ſey, was nicht zuſammengeſezt, ſondern einfach iſt und denkt.

Aber, ohne dergleichen Hypotheſen zu erlauben, kan man allgemein bemerken: daß, wenn ich unter Seele ein denkend Weſen an ſich ſelbſt verſtehe, die Frage an ſich ſchon unſchicklich ſey: ob ſie nemlich mit der Materie (die gar kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Art Vorſtellungen in uns iſt) von gleicher Art ſey, oder nicht; denn das verſteht ſich ſchon von ſelbſt, daß ein Ding an ſich ſelbſt von anderer Natur ſey, als die Beſtimmungen, die blos ſeinen Zuſtand ausmachen.

Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, ſondern mit dem Intelligibelen, welches der äuſſeren Erſcheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt: ſo können wir, weil wir vom lezteren gar nichts wiſſen, auch nicht ſagen: daß die Seele ſich von dieſem irgend worin innerlich unterſcheide.

So iſt demnach das einfache Bewuſtſeyn keine Kentniß der einfachen Natur unſeres Subiects, in ſo fern, als dieſes dadurch von der Materie, als einem zuſammengeſezten Weſen, unterſchieden werden ſoll.

Wenn dieſer Begriff aber dazu nicht taugt, ihn in dem einzigen Falle, da er brauchbar iſt, nemlich in der Vergleichung meiner Selbſt mit Gegenſtänden äuſſerer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterſcheidende ſeiner Natur zu beſtimmen, ſo mag man immer zu wiſſen vorgeben:

ben: das denkende Ich, die Seele, (ein Nahme vor den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes) sey einfach; dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch und kan daher unsere Erkentniß nicht im mindesten erweitern.

So fällt demnach die ganze rationale Psychologie mit ihrer Hauptstütze, und wir können so wenig hier, wie sonst iemals, hoffen, durch blosse Begriffe, (noch weniger aber durch die blosse subiective Form aller unserer Begriffe, das Bewustseyn,) ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, Einsichten auszubreiten, zumalen, da selbst der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur von der Art ist, daß er überall in keiner Erfahrung angetroffen werden kan, und es mithin gar keinen Weg giebt, zu demselben, als einem obiectivgültigen Begriffe, zu gelangen.

Dritter Paralogism der Personalität.

Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewust ist, ist so fern eine Person:

Nun ist die Seele ꝛc

Also ist sie eine Person.

Critik des dritten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich

auf das Beharrliche derienigen Erſcheinung, worauf, als Subiect, ſich alles Uebrige als Beſtimmung bezieht, Acht haben und die Identität von ienem in der Zeit, da dieſes wechſelt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenſtand des innern Sinnes und alle Zeit iſt blos die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und iede meiner ſucceßiven Beſtimmungen auf das numeriſchidentiſche Selbſt, in aller Zeit, d.i. in der Form der inneren Anſchauung meiner ſelbſt. Auf dieſen Fuß müßte die Perſönlichkeit der Seele nicht einmal als geſchloſſen, ſondern als ein völlig identiſcher Satz des Selbſtbewuſtſeyns in der Zeit angeſehen werden, und das iſt auch die Urſache, weswegen er a priori gilt. Denn er ſagt wirklich nichts mehr, als in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewuſt bin, bin ich mir dieſer Zeit, als zur Einheit meines Selbſt gehörig, bewuſt, und es iſt einerley, ob ich ſage: dieſe ganze Zeit iſt in Mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numeriſcher Identität, in aller dieſer Zeit befindlich.

Die Identität der Perſon iſt alſo in meinem eigenen Bewuſtſeyn unausbleiblich anzutreffen. Wenn ich mich aber aus dem Geſichtspunkte eines andern (als Gegenſtand ſeiner äuſſeren Anſchauung) betrachte, ſo erwägt dieſer äuſſere Beobachter mich allererſt in der Zeit, denn in der Apperception iſt die Zeit eigentlich nur in mir vorgeſtellt. Er wird alſo aus dem Ich, welches alle Vorſtellungen zu aller Zeit in meinem Bewuſtſeyn, und zwar

mit

mit völliger Identität, begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die obiective Beharrlichkeit meiner Selbſt ſchlieſſen. Denn da alsdenn die Zeit, in welche der Beobachter mich ſetzet, nicht diejenige iſt, die in meiner eigenen, ſondern die in ſeiner Sinnlichkeit angetroffen wird, ſo iſt die Identität, die mit meinem Bewuſtſeyn nothwendig verbunden iſt, nicht darum mit dem ſeinigen, d. i. mit der äuſſeren Anſchauung meines Subiects verbunden.

Es iſt alſo die Identität des Bewuſtſeyns Meiner ſelbſt in verſchiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zuſammenhanges, beweiſet aber gar nicht die numeriſche Identität, meines Subiects in welchem, ohnerachtet der logiſchen Identität des Ich, doch ein ſolcher Wechſel vorgegangen ſeyn kan, der es nicht erlaubt, die Identität deſſelben beyzubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzutheilen, welches in iedem andern Zuſtande, ſelbſt der Umwandelung des Subiects, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subiects aufbehalten und ſo auch dem folgenden überliefern könte. *)

Wenn

*) Eine elaſtiſche Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung ſtößt, theilt dieſer ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zuſtand (wenn man blos auf die Stellen im Raume ſieht) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Cörpern, Subſtanzen an, deren die eine der andern Vorſtellungen, ſamt deren Bewuſtſeyn

eine

Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen: daß alles flieſſend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend ſey, nicht ſtatt finden kan, ſobald man Subſtanzen annimt, ſo iſt er doch nicht durch die Einheit des Selbſtbewuſtſeyns widerlegt. Denn wir ſelbſt können aus unſerem Bewuſtſeyn darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich ſind, oder nicht, weil wir zu unſerem identiſchen Selbſt nur dasienige zehlen, deſſen wir uns bewuſt ſeyn, und ſo allerdings nothwendig urtheilen müſſen: daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewuſt ſeyn, eben dieſelbe ſind. In dem Standpuncte eines Fremden aber können wir dieſes darum noch nicht vor gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erſcheinung antreffen, als nur die Vorſtellung Ich, welche ſie alle begleitet und verknüpft, ſo können wir niemals ausmachen, ob dieſes Ich (ein bloſſer Gedanke) nicht eben ſowol flieſſe, als die übrige Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden.

Es

einflöſſete, ſo wird ſich eine ganze Reihe derſelben denken laſſen, deren die erſte ihren Zuſtand, ſamt deſſen Bewuſtſeyn, der zweiten, dieſe ihren eigenen Zuſtand, ſamt dem der vorigen Subſtanz, der dritten und dieſe eben ſo die Zuſtände aller vorigen, ſamt ihrem eigenen und deren Bewuſtſeyn, mittheilete. Die lezte Subſtanz würde alſo aller Zuſtände der vor ihr veränderten Subſtanzen ſich als ihrer eigenen bewuſt ſeyn, weil iene zuſamt dem Bewuſtſeyn in ſie übertragen worden, und dem unerachtet, würde ſie doch nicht eben dieſelbe Perſon in allen dieſen Zuſtänden geweſen ſeyn.

Es iſt aber merkwürdig, daß die Perſönlichkeit und deren Vorausſetzung, die Beharrlichkeit, mithin die Subſtanzialität der Seele iezt allererſt bewieſen werden muß. Denn könten wir dieſe vorausſetzen, ſo würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewuſtſeyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewuſtſeyns in einem bleibenden Subiect folgen, welches zu der Perſönlichkeit ſchon hinreichend iſt, die dadurch, daß ihre Wirkung etwa eine Zeit hindurch unterbrochen wird, ſelbſt nicht ſo fort aufhört. Aber dieſe Beharrlichkeit iſt uns vor der numeriſchen Identität unſerer Selbſt, die wir aus der identiſchen Apperception folgeren, durch nichts gegeben, ſondern wird daraus allererſt gefolgert, (und auf dieſe müßte, wenn es recht zugienge, allererſt der Begriff der Subſtanz folgen, der allein empiriſch brauchbar iſt). Da nun dieſe Identität der Perſon aus der Identität des Ich, in dem Bewuſtſeyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt: ſo hat auch oben die Subſtanzialität der Seele darauf nicht gegründet werden können.

Indeſſen kan, ſo wie der Begriff der Subſtanz und des Einfachen, eben ſo auch der Begriff der Perſönlichkeit (ſo fern er blos transſcendental iſt, d. i. Einheit des Subiects, das uns übrigens unbekant iſt, in deſſen Beſtimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception iſt) bleiben, und ſo fern iſt dieſer Begriff auch zum practiſchen Gebrauche nöthig und hinreichend, aber auf ihn,

als Erweiterung unſerer Selbſterkentniß durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subiects aus dem bloſſen Begriffe des identiſchen Selbſt vorſpiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieſer Begriff ſich immer um ſich ſelbſt herumdreht, und uns in Anſehung keiner einzigen Frage, welche auf ſynthetiſche Erkentniß angelegt iſt, weiter bringt. Was Materie vor ein Ding an ſich ſelbſt (transſcendentales Obiect) ſey, iſt uns zwar gänzlich unbekant; gleichwol kan doch die Beharrlichkeit derſelben als Erſcheinung, dieweil ſie als etwas äuſſerliches vorgeſtellet wird, beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das bloſſe Ich bey dem Wechſel aller Vorſtellungen beobachten will, kein ander Correlatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum Mich ſelbſt, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewuſtſeyns, ſo kan ich keine andere als tautologiſche Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nemlich meinen Begriff und deſſen Einheit den Eigenſchaften, die mir ſelbſt als Obiect zukommen, unterſchiebe, und das vorausſetze, was man zu wiſſen verlangte.

Der vierte Paralogism der Idealität.

(des äuſſeren Verhältniſſes).

Dasienige, auf deſſen Daſeyn, nur als einer Urſache zu gegebenen Wahrnehmungen, geſchloſſen werden kan, hat eine nur zweifelhafte Exiſtenz:

Nun

Nun ſind alle äuſſere Erſcheinungen von der Art: daß ihr Daſeyn nicht unmittelbar wahrgenommen, ſondern auf ſie, als die Urſache gegebener Wahrnehmungen, allein geſchloſſen werden kan:

Alſo iſt das Daſeyn aller Gegenſtände äuſſerer Sinne zweifelhaft. Dieſe Ungewißheit nenne ich die Idealität äuſſerer Erſcheinungen und die Lehre dieſer Idealität heißt der Idealism, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenſtänden äuſſerer Sinne, der Dualism genent wird.

Critik des vierten Paralogisms der transſcendentalen Pſychologie.

Zuerſt wollen wir die Prämiſſen der Prüfung unterwerfen. Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasienige, was in uns ſelbſt iſt, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daß meine eigene Exiſtenz allein der Gegenſtand einer bloſſen Wahrnehmung ſeyn könne. Alſo iſt das Daſeyn eines wirklichen Gegenſtandes auſſer mir (wenn dieſes Wort in intellectueller Bedeutung genommen wird) niemals gerade zu in der Wahrnehmung gegeben, ſondern kan nur zu dieſer, welche eine Modification des inneren Sinnes iſt, als äuſſere Urſache derſelben hinzu gedacht und mithin geſchloſſen werden. Daher auch Carteſius mit Recht alle Wahrnehmung in der engſten Bedeutung auf den Satz einſchränkte: Ich (als ein

den-

denkend Wesen) bin. Es ist nemlich klar: daß, da das äussere nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperception, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperception ist, antreffen könne.

Ich kan also äussere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Daseyn schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu Etwas äusseres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimte Ursache iederzeit unsicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen seyn kan. Demnach beibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache iederzeit zweifelhaft: ob diese innerlich, oder äusserlich sey, ob also alle sogenante äussere Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres innern Sinnes seyn, oder ob sie sich auf äussere wirkliche Gegenstände, als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Daseyn der lezteren nur geschlossen, und läuft die Gefahr aller Schlüsse, da hingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird, und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet.

Unter einem Idealisten muß man also nicht denienigen verstehen, der das Daseyn äusserer Gegenstände der Sinne läugnet, sondern der nur nicht einräumt: daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkant werde, daraus

aber

aber ſchließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können.

Ehe ich nun unſeren Paralogismus ſeinem trüglichen Scheine nach darſtelle, muß ich zuvor bemerken, daß man nothwendig einen zweifachen Idealism unterſcheiden müſſe, den transſcendentalen und den empiriſchen. Ich verſtehe aber unter dem transſcendentalen Idealism aller Erſcheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir ſie insgeſamt als bloſſe Vorſtellungen, und nicht als Dinge an ſich ſelbſt, anſehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur ſinnliche Formen unſerer Anſchauung, nicht aber vor ſich gegebene Beſtimmungen, oder Bedingungen der Obiecte, als Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dieſem Idealism iſt ein transſcendentaler Realism entgegengeſezt, der Zeit und Raum als etwas an ſich (unabhängig von unſerer Sinnlichkeit) gegebenes anſieht. Der transſcendentale Realiſt ſtellet ſich alſo äuſſere Erſcheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an ſich ſelbſt vor, die unabhängig von uns und unſerer Sinnlichkeit exiſtiren, alſo auch nach reinen Verſtandesbegriffen auſſer uns wären. Dieſer transſcendentale Realiſt iſt es eigentlich, welcher nachher den empiriſchen Idealiſten ſpielt, und nachdem er fälſchlich von Gegenſtänden der Sinne vorausgeſezt hat, daß, wenn ſie äuſſere ſeyn ſollen, ſie an ſich ſelbſt auch ohne Sinne ihre Exiſtenz haben müßten, in dieſem Geſichtspuncte alle unſere Vorſtellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derſelben gewiß zu machen.

Der transſcendentale Idealiſt kan hingegen ein empiriſcher Realiſt, mithin, wie man ihn nent, ein Dualiſt ſeyn, d. i. die Exiſtenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloſſen Selbſtbewuſtſeyn hinauszugehen, und etwas mehr, als die Gewißheit der Vorſtellungen in mir, mithin das cogito, ergo ſum, anzunehmen. Denn weil er dieſe Materie und ſogar deren innere Möglichkeit blos vor Erſcheinung gelten läßt, die, von unſerer Sinnlichkeit abgetrent, nichts iſt: ſo iſt ſie bey ihm nur eine Art Vorſtellungen (Anſchauung), welche äuſſerlich heiſſen, nicht, als ob ſie ſich auf an ſich ſelbſt äuſſere Gegenſtände bezögen, ſondern weil ſie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles auſſer einander, er ſelbſt der Raum aber in uns iſt.

Vor dieſen tranſcendentalen Idealism haben wir uns nun ſchon im Anfange erklärt. Alſo fällt bey unſerem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Daſeyn der Materie eben ſo auf das Zeugniß unſeres bloſſen Selbſtbewuſtſeyns anzunehmen und dadurch vor bewieſen zu erklären, wie das Daſeyn meiner ſelbſt als eines denkenden Weſens. Denn ich bin mir doch meiner Vorſtellungen bewuſt; alſo exiſtiren dieſe und ich ſelbſt, der ich dieſe Vorſtellungen habe. Nun ſind aber äuſſere Gegenſtände (die Cörper) blos Erſcheinungen, mithin auch nichts anders, als eine Art meiner Vorſtellungen, deren Gegenſtände nur durch dieſe Vorſtellungen etwas ſind, von ihnen abgeſondert aber nichts ſeyn. Alſo exiſtiren eben ſowol äuſ-

ſere

ſere Dinge, als ich Selbſt exiſtire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbſtbewußtſeyns, nur mit dem Unterſchiede: daß die Vorſtellung meiner Selbſt, als des denkenden Subiects, blos auf den innern, die Vorſtellungen aber, welche ausgedehnte Weſen bezeichnen, auch auf den äuſſern Sinn bezogen werden. Ich habe in Abſicht auf die Wirklichkeit äuſſerer Gegenſtände eben ſo wenig nöthig zu ſchlieſſen, als in Anſehung der Wirklichkeit des Gegenſtandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken), denn ſie ſind beiderſeitig nichts als Vorſtellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewuſtſeyn) zugleich ein genugſamer Beweis ihrer Wirklichkeit iſt.

Alſo iſt der transſcendentale Idealiſt ein empiriſcher Realiſt und geſtehet der Materie, als Erſcheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geſchloſſen werden darf, ſondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen komt der transſcendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit, und ſieht ſich genöthigt, dem empiriſchen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenſtände äuſſerer Sinne vor Etwas von den Sinnen ſelbſt unterſchiedenes, und bloſſe Erſcheinungen vor ſelbſtſtändige Weſen anſieht, die ſich auſſer uns befinden; da denn freilich, bey unſerem beſten Bewuſtſeyn unſerer Vorſtellung von dieſen Dingen, noch lange nicht gewiß iſt, daß, wenn die Vorſtellung exiſtirt, auch der ihr correſpondirende Gegenſtand exiſtire; dahingegen in unſerem Syſtem dieſe äuſſere Dinge, die Materie nemlich, in allen ihren Geſtalten und Veränderungen,

nichts als bloſſe Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen in uns ſind, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewuſt werden.

Da nun, ſo viel ich weis, alle dem empiriſchen Idealismus anhängende Pſychologen transſcendentale Realiſten ſeyn, ſo haben ſie freilich ganz conſequent verfahren, dem empiriſchen Idealism groſſe Wichtigkeit zuzugeſtehen, als einem von den Problemen, daraus die menſchliche Vernunft ſich ſchwerlich zu helfen wiſſe. Denn in der That, wenn man äuſſere Erſcheinungen als Vorſtellungen anſieht, die von ihren Gegenſtänden, als an ſich auſſer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, ſo iſt nicht abzuſehen, wie man dieſer ihr Daſeyn anders, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Urſache, erkennen könne, bey welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die leztere in uns, oder auſſer uns ſey. Nun kan man zwar einräumen: daß von unſeren äuſſeren Anſchauungen etwas, was im transſcendentalen Verſtande auſſer uns ſeyn mag, die Urſache ſey, aber dieſes iſt nicht der Gegenſtand, den wir unter den Vorſtellungen der Materie und körperlicher Dinge verſtehen; denn dieſe ſind lediglich Erſcheinungen, d. i. bloſſe Vorſtellungsarten, die ſich iederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewuſtſeyn eben ſo, wie das Bewuſtſeyn meiner eigenen Gedanken beruht. Der transſcendentale Gegenſtand iſt, ſowol in Anſehung der inneren als äuſſeren Anſchauung, gleich unbekant. Von ihm

aber

aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdenn ein äusserer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellet wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen.

Weil indessen der Ausdruck: ausser uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bey sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existirt, bald was blos zur äusseren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der lezteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage, wegen der Realität unserer äusseren Anschauung, genommen wird, ausser Unsicherheit zu setzen, empirisch äusserliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transscendentalen Sinne heissen möchten, unterscheiden, daß wir sie gerade zu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind.

Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen a priori, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beywohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimt hat, um ihn unter ienen sinnlichen Verhältnissen vorzustellen. Allein dieses Materielle oder Reale, dieses Etwas, was im Raume angeschaut werden soll, sezt nothwendig Wahrnehmung voraus, und kan unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von Etwas im Raume anzeigt, durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden. Empfindung ist also das-

jenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine, oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird. Ist Empfindung einmal gegeben, (welche, wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird, Wahrnehmung heißt,) so kan durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden, der ausser der Einbildung im Raume oder der Zeit keine empirische Stelle hat. Dieses ist ungezweifelt gewiß, man mag nun die Empfindungen, Lust und Schmerz, oder auch der äusseren, als Farben, Wärme ꝛc. nehmen, so ist Wahrnehmung dasjenige, wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, zuerst gegeben werden muß. Diese Wahrnehmung stellet also, (damit wir diesmal nur bey äusseren Anschauungen bleiben) etwas Wirkliches im Raume vor. Denn erstlich ist Wahrnehmung die Vorstellung einer Wirklichkeit, so wie Raum die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beysammenseyns. Zweitens wird diese Wirklichkeit vor dem äusseren Sinn, d. i. im Raume vorgestellt. Drittens ist der Raum selbst nichts anders, als bloße Vorstellung, mithin kan in ihm nur das als wirklich gelten, was in ihm vorgestellet *) wird, und umgekehrt, was in ihm gege-

*) Man muß diesen paradoxen, aber richtigen Satz wol merken: daß im Raume nichts sey, als was in ihm vorgestellet wird. Denn der Raum ist selbst nichts anders, als Vorstellung, folglich was in ihm ist, muß in der Vor-

gegeben, d. i. durch Wahrnehmung vorgeſtellet wird, iſt in ihm auch wirklich; denn wäre es in ihm nicht wirklich, d. i. unmittelbar durch empiriſche Anſchauung gegeben, ſo könte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anſchauungen gar nicht a priori erdenken kan.

Alle äuſſere Wahrnehmung alſo beweiſet unmittelbar etwas wirkliches im Raume, oder iſt vielmehr das Wirkliche ſelbſt und in ſo fern iſt alſo der empiriſche Realismus auſſer Zweifel, d. i. es correſpondirt unſeren äuſſeren Anſchauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich iſt der Raum ſelbſt, mit allen ſeinen Erſcheinungen, als Vorſtellungen, nur in mir, aber in dieſem Raume iſt doch gleichwol das Reale, oder der Stoff aller Gegenſtände äuſſerer Anſchauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es iſt auch unmöglich: daß in dieſem Raume irgend etwas auſſer uns (im transſcendentalen Sinne) gegeben werden ſollte, weil der Raum ſelbſt auſſer unſerer Sinnlichkeit nichts iſt. Alſo kan der ſtrengſte Idealiſt nicht verlangen, man ſolle beweiſen: daß unſerer Wahrnehmung der Gegenſtand auſſer uns

Vorſtellung enthalten ſeyn, und im Raume iſt gar nichts, auſſer, ſo fern es in ihm wirklich vorgeſtellet wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Vorſtellung von ihr exiſtiren könne, der aber hier das anſtößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an ſich, ſondern nur Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen ſind.

(in ſtricter Bedeutung) entſpreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, ſo würde es doch nicht als auſſer uns vorgeſtellet und angeſchauet werden können, weil dieſes den Raum vorausſezt, und die Wirklichkeit im Raume, als einer bloſſen Vorſtellung, nichts anders als die Wahrnehmung ſelbſt iſt. Das Reale äuſſerer Erſcheinungen iſt alſo wirklich nur in der Wahrnehmung und kan auf keine andere Weiſe wirklich ſeyn.

Aus Wahrnehmungen kan nun, entweder durch ein bloſſes Spiel der Einbildung, oder auch vermittelſt der Erfahrung, Erkentniß der Gegenſtände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorſtellungen entſpringen, denen die Gegenſtände nicht entſprechen und wobey die Täuſchung bald einem Blendwerke der Einbildung, (im Traume) bald einem Fehltritte der Urtheilskraft (beym ſogenanten Betruge der Sinne) beyzumeſſen iſt. Um nun hierin dem falſchen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: Was mit einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängt, iſt wirklich. Allein dieſe Täuſchung ſowol, als die Verwahrung wider dieſelbe, trift eben ſowol den Idealism als den Dualism, indem es dabey nur um die Form der Erfahrung zu thun iſt. Den empiriſchen Idealismus, als eine falſche Bedenklichkeit wegen der obiectiven Realität unſerer äuſſeren Wahrnehmungen, zu widerlegen, iſt ſchon hinreichend: daß äuſſere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im

Rau-

Raume unmittelbar beweise, welcher Raum, ob er zwar an sich nur blosse Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller äusseren Erscheinungen (die auch nichts anders als blosse Vorstellungen sind) obiective Realität hat; imgleichen: daß ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seyn, unsere äussere Sinne also, den datis nach, woraus Erfahrung entspringen kan, ihre wirkliche correspondirende Gegenstände im Raume haben.

Der dogmatische Idealist würde derienige seyn, der das Daseyn der Materie läugnet, der sceptische, der sie bezweifelt, weil er sie vor unerweislich hält. Der erstere kan es nur darum seyn, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden glaubt und mit diesem haben wir es iezt noch nicht zu thun. Der folgende Abschnitt von dialectischen Schlüssen, der die Vernunft in ihrem inneren Streite in Ansehung der Begriffe, die sich von der Möglichkeit dessen, was in den Zusammenhang der Erfahrung gehört, vorstellt, wird auch dieser Schwierigkeit abhelfen. Der sceptische Idealist aber, der blos den Grund unserer Behauptung ansicht und unsere Ueberredung von dem Daseyn der Materie, die wir auf unmittelbare Wahrnehmung zu gründen glauben, vor unzureichend erklärt, ist so fern ein Wohlthäter der menschlichen Vernunft, als er uns nöthigt, selbst bey dem kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung, die Augen wol

aufzuthun, und, was wir vielleicht nur erſchleichen, nicht ſogleich als wolerworben in unſeren Beſitz aufzunehmen. Der Nutzen, den dieſe idealiſtiſche Einwürfe hier ſchaffen, fällt iezt klar in die Augen. Sie treiben uns mit Gewalt dahin, wenn wir uns nicht in unſeren gemeinſten Behauptungen verwickeln wollen, alle Wahrnehmungen, ſie mögen nun innere, oder äuſſere heiſſen, blos als ein Bewuſtſeyn deſſen, was unſerer Sinnlichkeit anhängt und die äuſſere Gegenſtände derſelben nicht vor Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur vor Vorſtellungen anzuſehen, deren wir uns, wie ieder anderen Vorſtellung, unmittelbar bewuſt werden können, die aber darum äuſſere heiſſen, weil ſie demienigen Sinne anhängen, den wir den äuſſeren Sinn nennen, deſſen Anſchauung der Raum iſt, der aber doch ſelbſt nichts anders, als eine innere Vorſtellungsart iſt, in welcher ſich gewiſſe Wahrnehmungen mit einander verknüpfen.

Wenn wir äuſſere Gegenſtände vor Dinge an ſich gelten laſſen, ſo iſt ſchlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkentniß ihrer Wirklichkeit auſſer uns kommen ſollten, indem wir uns blos auf die Vorſtellung ſtützen, die in uns iſt. Denn man kan doch auſſer ſich nicht empfinden, ſondern nur in ſich ſelbſt, und das ganze Selbſtbewuſtſeyn liefert daher nichts, als lediglich unſere eigene Beſtimmungen. Alſo nöthigt uns der ſceptiſche Idealism, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, nemlich zu der Idealität aller Erſcheinungen zu ergreifen, welche wir in der transſcendentalen Aeſthetik unabhängig von dieſen Folgen;

die

die wir damals nicht vorausſehen konten, dargethan haben. Frägt man nun: ob denn dieſem zu Folge der Dualism allein in der Seelenlehre ſtatt finde, ſo iſt die Antwort: Allerdings! aber nur im empiriſchen Verſtande, d. i. in dem Zuſammenhange der Erfahrung iſt wirklich Materie, als Subſtanz in der Eeſcheinung, dem äuſſeren Sinne, ſo wie das denkende Ich, gleichfals als Subſtanz in der Erſcheinung, vor dem inneren Sinne gegeben und nach den Regeln, welche dieſe Categorie in den Zuſammenhang unſerer äuſſerer ſowol als innerer Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müſſen auch beiderſeits Erſcheinungen unter ſich verknüpft werden. Wollte man aber den Begriff des Dualismus, wie es gewöhnlich geſchieht, erweitern und ihn im transſcendentalen Verſtande nehmen, ſo hätten weder er, noch der ihm entgegengeſezte Pneumatismus einer Seits, oder der Materialismus anderer Seits, nicht den mindeſten Grund, indem man alsdenn die Beſtimmung ſeiner Begriffe verfehlete, und die Verſchiedenheit der Vorſtellungsart von Gegenſtänden, die uns nach dem, was ſie an ſich ſind, unbekant bleiben, vor eine Verſchiedenheit dieſer Dinge ſelbſt hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgeſtellt, und Gegenſtände im Raume, auſſer mir, ſind zwar ſceptiſch ganz unterſchiedene Erſcheinungen, aber dadurch werden ſie nicht als verſchiedene Dinge gedacht. Das transſcendentale Obiect, welches den äuſſeren Erſcheinungen, imgleichen das, was der innern Anſchauung

zum

zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekanter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowol als zweiten Art an die Hand geben.

Wenn wir also, wie uns denn die gegenwärtige Critik augenscheinlich dazu nöthigt, der oben festgesezten Regel treu bleiben, unsere Fragen nicht weiter zu treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Obiet derselben an die Hand geben kan: so werden wir es uns nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demienigen, was sie an sich selbst, d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne seyn mögen, Erkundigung anzustellen. Wenn aber der Psycholog Erscheinungen vor Dinge an sich selbst nimt, so mag er als Materialist einzig und allein Materie, oder als Spiritualist blos denkende Wesen (nemlich nach der Form unsers innern Sinnes) oder als Dualist beide, als vor sich existirende Dinge, in seinen Lehrbegriff aufnehmen, so ist er doch immer durch Mißverstand hingehalten über die Art zu vernünfteln, wie dasienige an sich selbst existiren möge, was doch kein Ding an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist.

Betrachtung
über die Summe der reinen Seelenlehre,
zu Folge dieſen Paralogismen.

Wenn wir die Seelenlehre, als die Phyſiologie der inneren Sinnes, mit der Cörperlehre, als einer Phyſiologie der Gegenſtände äuſſerer Sinne vergleichen: ſo finden wir, auſſer dem, daß in beiden vieles empiriſch erkant werden kan, doch dieſen merkwürdigen Unterſchied, daß in der lezteren Wiſſenſchaft doch vieles a priori, aus dem bloſſen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Weſens, in der erſteren aber, aus dem Begriffe eines denkenden Weſens, gar nichts a priori ſynthetiſch erkant werden kan. Die Urſache iſt dieſe. Obgleich beides Erſcheinungen ſind, ſo hat doch die Erſcheinung vor dem äuſſeren Sinne etwas Stehendes, oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Beſtimmungen zum Grunde liegendes Subſtratum und mithin einen ſynthetiſchen Begriff, nemlich den vom Raume und einer Erſcheinung in demſelben, an die Hand giebt, anſtatt daß die Zeit, welche die einzige Form unſerer innern Anſchauung iſt, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechſel der Beſtimmungen, nicht aber den beſtimbaren Gegenſtand zu erkennen giebt. Denn, in dem was wir Seele nennen, iſt alles im continuirlichen Fluſſe und nichts Bleibendes, auſſer etwa (wenn man es durchaus will) das darum ſo einfache Ich, weil dieſe Vorſtellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen ſie auch ſcheint ein einfaches

Obiect

Object vorzuſtellen, oder beſſer geſagt, zu bezeichnen. Dieſes Ich müßte eine Anſchauung ſeyn, welche, da ſie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgeſezt würde, als Anſchauung a priori ſynthetiſche Sätze lieferte, wenn es möglich ſeyn ſollte, eine reine Vernunfterkentniß von der Natur eines denkenden Weſens überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieſes Ich iſt ſo wenig Anſchauung, als Begriff von irgend einem Gegenſtande, ſondern die bloſſe Form des Bewuſtſeyns, welches beiderley Vorſtellungen begleiten, und ſie dadurch zu Erkentniſſen erheben kan, ſo fern nemlich dazu noch irgend etwas anders in der Anſchauung gegeben wird, welches zu einer Vorſtellung von einem Gegenſtande Stoff darreichet. Alſo fällt die ganze rationale Pſychologie, als eine, alle Kräfte der menſchlichen Vernunft überſteigende Wiſſenſchaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unſere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu ſtudiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kan.

Ob ſie nun aber gleich als erweiternde Erkentniß keinen Nutzen hat, ſondern als ſolche aus lauter Paralogismen zuſammengeſezt iſt, ſo kan man ihr doch, wenn ſie vor nichts mehr, als eine critiſche Behandlung unſerer dialectiſcher Schlüſſe und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft, gelten ſoll, einen wichtigen negativen Nutzen nicht abſprechen.

Wozu haben wir wol eine blos auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern. Dieses leistet aber der Vernunftbegriff von unserem denkenden Selbst, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demselben einige Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt: daß, wenn ich das denkende Subiect wegnehme, die ganze Cörperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subiects und eine Art Vorstellungen desselben.

Dadurch erkenne ich zwar freilich dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kan ich seine Beharrlichkeit, ia selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz, von dem etwanigen transscendentalen Substratum äusserer Erscheinungen einsehen, denn dieses ist mir, eben sowol als ienes, unbekant. Weil es aber gleichwol möglich ist, daß ich anders woher, als aus blos speculativen Gründen Ursache hernähme, eine selbstständige und bey allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen, so ist dadurch schon viel gewonnen, bey dem freien Geständniß meiner eigenen Unwissenheit, dennoch die dogmatische Angriffe eines speculativen Gegners abtreiben zu können, und

ihr

ihm zu zeigen: daß er niemals mehr von der Natur meines Subiects wiſſen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzuſprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

Auf dieſen transſcendentalen Schein unſerer pſychologiſchen Begriffe gründen ſich denn noch drey dialectiſche Fragen, welche das eigentliche Ziel der rationalen Pſychologie ausmachen, und nirgend anders, als durch obige Unterſuchungen entſchieden werden können: nemlich 1) von der Möglichkeit der Gemeinſchaft der Seele mit einem organiſchen Cörper, d. i. der Animalität und dem Zuſtande der Seele im Leben des Menſchen, 2) vom Anfange dieſer Gemeinſchaft, d. i. der Seele in und vor der Geburth des Menſchen, 3) dem Ende dieſer Gemeinſchaft, d. i. der Seele im und nach dem Tode des Menſchen (Frage wegen der Unſterblichkeit).

Ich behaupte nun: daß alle Schwierigkeiten, die man bey dieſen Fragen vorzufinden glaubet, und mit denen, als dogmatiſchen Einwürfen, man ſich das Anſehen einer tieferen Einſicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verſtand wol haben kan, zu geben ſucht, auf einem bloſſen Blendwerke beruhe, nach welchem man das, was blos in Gedanken exiſtirt, hypoſtaſirt, und in eben derſelben Qualität, als einen wirklichen Gegenſtand auſſerhalb dem denkenden Subiecte annimt, nemlich Ausdehnung, die nichts als Erſcheinung iſt, vor eine, auch ohne unſere Sinnlichkeit, ſubſiſtirende Eigenſchaft äuſſe-

rer

rer Dinge, und Bewegung vor deren Wirkung, welche auch auſſer unſeren Sinnen an ſich wirklich vorgeht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinſchaft mit der Seele ſo groſſes Bedenken erregt, iſt nichts anders als eine bloſſe Form, oder eine gewiſſe Vorſtellungsart eines unbekanten Gegenſtandes, durch dieienige Anſchauung, welche man den äuſſeren Sinn nent. Es mag alſo wol etwas auſſer uns ſeyn, dem dieſe Erſcheinung, welche wir Materie nennen, correſpondirt; aber, in derſelben Qualität als Erſcheinung iſt es nicht auſſer uns, ſondern lediglich als ein Gedanke in uns, wie wol dieſer Gedanke durch genanten Sinn, es als auſſer uns befindlich vorſtellt. Materie bedeutet alſo nicht eine von dem Gegenſtande des inneren Sinnes (Seele) ſo ganz unterſchiedene und heterogene Art von Subſtanzen, ſondern nur die Ungleichartigkeit der Erſcheinungen von Gegenſtänden (die uns an ſich ſelbſt unbekant ſind) deren Vorſtellungen wir äuſſere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinne zählen, ob ſie gleich eben ſowol blos zum denkenden Subiecte, als alle übrige Gedanken, gehören, nur daß ſie dieſes Täuſchende an ſich haben: daß, da ſie Gegenſtände im Raume vorſtellen, ſich gleichſam von der Seele ablöſen und auſſer ihr zu ſchweben ſcheinen, da doch ſelbſt der Raum, darin ſie angeſchauet werden, nichts als eine Vorſtellung iſt, deren Gegenbild in derſelben Qualität äuſſer der Seele gar nicht angetroffen werden kan. Nun iſt die Frage nicht mehr: von der Gemeinſchaft der

Seele mit anderen bekanten und fremdartigen Subſtanzen auſſer uns, ſondern blos von der Verknüpfung der Vorſtellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unſerer äuſſeren Sinnlichkeit, und wie dieſe unter einander nach beſtändigen Geſetzen verknüpft ſeyn mögen, ſo daß ſie in einer Erfahrung zuſammenhängen.

So lange wir innere und äuſſere Erſcheinungen, als bloſſe Vorſtellungen in der Erfahrung, mit einander zuſammen halten, ſo finden wir nichts widerſinniſches und welches die Gemeinſchaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äuſſere Erſcheinungen hypoſtaſiren, ſie nicht mehr als Vorſtellungen, ſondern in derſelben Qualität, wie ſie in uns ſind, auch als auſſer uns vor ſich beſtehende Dinge, ihre Handlungen aber, die ſie als Erſcheinungen gegen einander im Verhältniß zeigen, auf unſer denkendes Subiects beziehen, ſo haben wir einen Character der wirkenden Urſachen auſſer uns, der ſich mit ihren Wirkungen in uns nicht zuſammen reimen will, weil iener ſich blos auf äuſſere Sinne, dieſe aber auf den innern Sinn beziehen, welche, ob ſie zwar in einem Subiecte vereinigt, dennoch höchſt ungleichartig ſind. Da haben wir denn keine andere äuſſere Wirkungen, als Veränderungen des Orts, und keine Kräfte, als blos Beſtrebungen, welche auf Verhältniſſe im Raume, als ihre Wirkungen, auslaufen. In uns aber ſind die Wirkungen Gedanken, unter denen kein Verhältniß des

Orts

Orts, Bewegung, Geſtalt, oder Raumesbeſtimmung überhaupt ſtatt findet, und wir verliehren den Leitfaden der Urſachen gänzlich an den Wirkungen, die ſich davon in dem inneren Sinne zeigen ſollten. Aber wir ſollten bedenken: daß nicht die Cörper Gegenſtände an ſich ſind, die uns gegenwärtig ſeyn, ſondern eine bloße Erſcheinung, wer weis, welches unbekanten Gegenſtandes, daß die Bewegung nicht die Wirkung dieſer unbekanten Urſache, ſondern blos die Erſcheinung ihres Einfluſſes auf unſere Sinne ſey, daß folglich beide nicht Etwas auſſer uns, ſondern blos Vorſtellungen in uns ſeyn, mithin daß nicht die Bewegung der Materie in uns Vorſtellungen wirke, ſondern daß ſie ſelbſt (mithin auch die Materie, die ſich dadurch kennbar macht) bloſſe Vorſtellung ſey, und endlich die ganze ſelbſtgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und durch welche Urſache die Vorſtellungen unſerer Sinnlichkeit ſo untereinander in Verbindung ſtehen, daß dieienige, welche wir äuſſere Anſchauungen nennen, nach empiriſchen Geſetzen, als Gegenſtände auſſer uns, vorgeſtellet werden können, welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Urſprung der Vorſtellungen von auſſer uns befindlichen ganz fremdartigen wirkenden Urſachen zu erklären, indem wir die Erſcheinungen einer unbekanten Urſache vor die Urſache auſſer uns nehmen, welches nichts als Verwirrung veranlaſſen kan. In Urtheilen, in denen eine durch lange Gewohnheit eingewurzelte Mißdeutung vorkomt, iſt es unmöglich, die Be-

richtigung so fort zu derjenigen Faßlichkeit zu bringen, welche in anderen Fällen gefördert werden kan, wo keine dergleichen unvermeidliche Illusion den Begriff verwirrt. Daher wird diese unsere Befreiung der Vernunft von sophistischen Theorien schwerlich schon die Deutlichkeit haben, die ihr zur völligen Befriedigung nöthig ist.

Ich glaube diese auf folgende Weise befördern zu können.

Alle Einwürfe können in dogmatische, critische und sceptische eingetheilt werden. Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen Satz, der critische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist. Der erstere bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegentheil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgiebt, er ist daher selbst dogmatisch und giebt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen, als der Gegentheil. Der critische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werthe oder Unwerthe unangetastet läßt, und nur den Beweis ansicht, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kentniß desselben anzumassen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß sie unrichtig sey. Der sceptische stellet Satz und Gegensatz wechselseitig gegen einander, als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einen ieden derselben wechselsweise als Dogma und den andern als dessen Einwurf, ist also auf zwey entgegengesezten Seiten dem

Schei-

Scheine nach dogmatiſch, um alles Urtheil über den Gegenſtand gänzlich zu vernichten. Der dogmatiſche alſo ſo wol, als ſceptiſche Einwurf, müſſen beide ſo viel Einſicht ihres Gegenſtandes vorgeben, als nöthig iſt, etwas von ihm beiahend oder verneinend zu behaupten. Der critiſche iſt allein von der Art, daß, indem er blos zeigt, man nehme zum Behuf ſeiner Behauptung etwas an, was nichtig und blos eingebildet iſt, die Theorie ſtürzt, dadurch, daß ſie ihr die angemaßte Grundlage entzieht, ohne ſonſt etwas über die Beſchaffenheit des Gegenſtandes ausmachen zu wollen.

Nun ſind wir nach den gemeinen Begriffen unſerer Vernunft in Anſehung der Gemeinſchaft, darin unſer denkendes Subiect mit den Dingen auſſer uns ſteht, dogmatiſch und ſehen dieſe als wahrhafte unabhängig von uns beſtehende Gegenſtände an, nach einem gewiſſen transſcendentalen Dualism, der iene äuſſere Erſcheinungen nicht als Vorſtellungen zum Subiecte zehlt, ſondern ſie, ſo wie ſinnliche Anſchauung ſie uns liefert, auſſer uns als Obiecte verſezt und ſie von dem denkenden Subiecte gänzlich abtrent. Dieſe Subreption iſt nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Cörper, und es wird niemals gefragt: ob denn dieſe obiective Realität der Erſcheinungen ſo ganz richtig ſey, ſondern dieſe wird als zugeſtanden vorausgeſezt und nur über die Art vernünftelt, wie ſie erklärt und begriffen werden müſſe.

Die gewöhnliche drey hierüber erdachte und wirklich einzig mögliche Syſteme ſind die, des phyſiſchen Einfluſſes, der vorher beſtimten Harmonie und der übernatürlichen Aſſiſtenz.

Die zwey leztere Erklärungsarten der Gemeinſchaft der Seele mit der Materie ſind auf Einwürfe gegen die erſtere, welche die Vorſtellung des gemeinen Verſtandes iſt, gegründet, daß nemlich dasienige, was als Materie erſcheint, durch ſeinen unmittelbaren Einfluß nicht die Urſache von Vorſtellungen, als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen, ſeyn könne. Sie können aber alsdenn mit dem, was ſie unter dem Gegenſtande äuſſerer Sinne verſtehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche nichts als Erſcheinung, mithin ſchon an ſich ſelbſt bloſſe Vorſtellung, die durch irgend welche äuſſere Gegenſtände gewirkt worden, denn ſonſt würden ſie ſagen: daß die Vorſtellungen äuſſerer Gegenſtände (die Erſcheinungen) nicht äuſſere Urſachen der Vorſtellungen in unſerem Gemüthe ſeyn können, welches ein ganz ſinnleerer Einwurf ſeyn würde, weil es niemanden einfallen wird, das, was er einmal als bloſſe Vorſtellung anerkant hat, vor eine äuſſere Urſache zu halten. Sie müſſen alſo nach unſeren Grundſätzen ihre Theorie darauf richten: daß dasienige, was der wahre (transſcendentale) Gegenſtand unſerer äuſſeren Sinne iſt, nicht die Urſache derienigen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ſeyn könne, die wir unter dem Nahmen

Rahmen Materie verſtehen. Da nun niemand mit Grunde vorgeben kan, etwas von der transſcendentalen Urſache unſerer Vorſtellungen äuſſerer Sinne zu kennen, ſo iſt ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinte Verbeſſerer der Lehre vom phyſiſchen Einfluſſe, nach der gemeinen Vorſtellungsart eines transſcendentalen Dualism, die Materie, als ſolche, vor ein Ding an ſich ſelbſt (und nicht als bloſſe Erſcheinung eines unbekanten Dinges) anſehen und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen: daß ein ſolcher äuſſerer Gegenſtand, welcher keine andere Cauſſalität als die der Bewegungen an ſich zeigt, nimmermehr die wirkende Urſache von Vorſtellungen ſeyn könne, ſondern daß ſich ein drittes Weſen deshalb ins Mittel ſchlagen müſſe, um, wo nicht Wechſelwirkung, doch wenigſtens Correſpondenz und Harmonie zwiſchen beiden zu ſtiften: ſo würden ſie ihre Widerlegung davon anfangen, das πρωτον ψευδος des phyſiſchen Einfluſſes in ihrem Dualismus anzunehmen, und alſo durch ihren Einwurf nicht ſowol den natürlichen Einfluß, ſondern ihre eigene dualiſtiſche Vorausſetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entſpringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erſchlichenen dualiſtiſchen Vorſtellung: daß Materie, als ſolche, nicht Erſcheinung, d. i. bloſſe Vorſtellung des Gemüths, der ein unbekanter Gegenſtand entſpricht, ſondern der Gegenſtand an ſich ſelbſt ſey, ſo wie er auſſer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit exiſtirt.

Es kan also wider den gemein angenommenen physischen Einfluß kein dogmatischer Einwurf gemacht werden. Denn nimt der Gegner an: daß Materie und ihre Bewegung blosse Erscheinungen und also selbst nur Vorstellungen seyn, so kan er nur darin die Schwierigkeit setzen: daß der unbekante Gegenstand unserer Sinnlichkeit nicht die Ursache der Vorstellungen in uns seyn könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das mindeste berechtigt, weil niemand von einem unbekanten Gegenstande ausmachen kan, was er thun oder nicht thun könne. Er muß aber, nach unseren obigen Beweisen, diesen transscendentalen Idealism nothwendig einräumen, wofern er nicht offenbar Vorstellungen hypostasiren und sie, als wahre Dinge, ausser sich versetzen will.

Gleichwol kan wider die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter critischer Einwurf gemacht werden. Eine solche vorgegebene Gemeinschaft zwischen zween Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualism zum Grunde und macht die leztere, die doch nichts als blosse Vorstellungen des denkenden Subiects sind, zu Dingen, die vor sich bestehen. Also kan der mißverstandene physische Einfluß dadurch völlig vereitelt werden, daß man den Beweisgrund desselben als nichtig und erschlichen aufdekt.

Die berüchtigte Frage, wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten, würde also, wenn man al-

les

les Eingebildete abſondert, lediglich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subiect überhaupt, äuſſere Anſchauung, nemlich die des Raumes (einer Erfüllung deſſelben Geſtalt und Bewegung) möglich ſey. Auf dieſe Frage aber iſt es keinem Menſchen möglich eine Antwort zu finden, und man kan dieſe Lücke unſeres Wiſſens niemals ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äuſſere Erſcheinungen einem transſcendentalen Gegenſtande zuſchreibt, welcher die Urſache dieſer Art Vorſtellungen iſt, den wir aber gar nicht kennen, noch iemals einigen Begriff von ihm bekommen werden. In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir iene Erſcheinungen als Gegenſtände an ſich ſelbſt, ohne uns um den erſten Grund ihrer Möglichkeit (als Erſcheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Gränze hinaus, ſo wird der Begriff eines transſcendentalen Gegenſtandes nothwendig.

Von dieſen Erinnerungen, über die Gemeinſchaft zwiſchen dem denkenden und den ausgedehnten Weſen, iſt die Entſcheidung aller Streitigkeiten oder Einwürfe, welche den Zuſtand der denkenden Natur vor dieſer Gemeinſchaft (dem Leben), oder nach aufgehobener ſolchen Gemeinſchaft (im Tode) betreffen, eine unmittelbare Folge. Die Meinung, daß das denkende Subiect vor aller Gemeinſchaft mit Cörpern habe denken können, würde ſich ſo ausdrücken: daß vor dem Anfange dieſer Art der Sinnlichkeit, wodurch uns

etwas im Raume erscheint, dieselbe transscendentale Gegenstände, welche im gegenwärtigen Zustande als Cörper erscheinen, auf ganz andere Art haben angeschaut werden können. Die Meinung aber, daß die Seele, nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der körperlichen Welt, noch fortfahren könne zu denken, würde sich in dieser Form ankündigen: daß, wenn die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns transscendentale und vor iezt ganz unbekante Gegenstände als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte: so sey darum noch nicht alle Anschauung derselben aufgehoben und es sey ganz wol möglich, daß eben dieselbe unbekante Gegenstände fortführen, obzwar freilich nicht mehr in der Qualität der Cörper, von dem denkenden Subiect erkant zu werden.

Nun kan zwar niemand den mindesten Grund zu einer solchen Behauptung aus speculativen Principien anführen, ia nicht einmal die Möglichkeit davon darthun, sondern nur voraussetzen; aber eben so wenig kan auch iemand irgend einen gültigen dogmatischen Einwurf dagegen machen. Denn, wer er auch sey, so weiß er eben so wenig von der absoluten und inneren Ursache äusserer und körperlicher Erscheinungen, wie ich, oder iemand anders. Er kan also auch nicht mit Grunde vorgeben, zu wissen, worauf die Wirklichkeit der äusseren Erscheinungen im iezigen Zustande (im Leben) beruhe, mithin auch nicht: daß die Bedingung aller äusseren Anschauung, oder auch das denkende

kende Subiect selbst, nach demselben (im Tode) aufhören werde.

So ist denn also aller Streit über die Natur unseres denkenden Wesens und der Verknüpfung desselben mit der Cörperwelt lediglich eine Folge davon, daß man in Ansehung dessen, wovon man nichts weiß, die Lücke durch Paralogismen der Vernunft ausfüllt, da man seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasirt, woraus eingebildete Wissenschaft, sowol in Ansehung dessen, der beiahend, als dessen, der verneinend behauptet, entspringt, indem ein ieder entweder von Gegenständen etwas zu wissen vermeint, davon kein Mensch einigen Begriff hat, oder seine eigene Vorstellungen zu Gegenständen macht, und sich so in einem ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herum drehet. Nichts, als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Critik, kan von diesem dogmatischen Blendwerke, der so viele durch eingebildete Glückseligkeit, unter Theorien und Systemen, hinhält, befreien, und alle unsere speculative Ansprüche blos auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schaalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Gränzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit gröſſester Zuverläßigkeit an die herculische Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellet hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufen-

laufende Küſten der Erfahrung reichen, fortzuſetzen, die wir nicht verlaſſen können, ohne uns auf einen uferloſen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Ausſichten, am Ende nöthigt, alle beſchwerliche und langwierige Bemühung, als hoffnungslos aufzugeben.

* * *

Wir ſind noch eine deutliche und allgemeine Erörterung des transſcendentalen und doch natürlichen Scheins in den Paralogismen der reinen Vernunft, imgleichen die Rechtfertigung der ſyſtematiſchen und der Tafel der Categorien parallel laufenden Anordnungen derſelben, bisher ſchuldig geblieben. Wir hätten ſie im Anfange dieſes Abſchnitts nicht übernehmen können, ohne in Gefahr der Dunkelheit zu gerathen, oder uns unſchicklicher Weiſe ſelbſt vorzugreifen. Jezt wollen wir dieſe Obliegenheit zu erfüllen ſuchen.

Man kan allen Schein darin ſetzen: daß die ſubiective Bedingung des Denkens vor die Erkentniß des Obiects gehalten wird. Ferner haben wir in der Einleitung in die transſcendentale Dialectik gezeigt: daß reine Vernunft ſich lediglich mit der Totalität der Syntheſis der Bedingungen, zu einem gegebenen Bedingten, beſchäftige. Da nun der dialectiſche Schein der reinen Vernunft kein empiriſcher Schein ſeyn kan, der ſich beym beſtimten empiriſchen Erkentniſſe vorfindet: ſo wird er das Allgemeine der Bedingungen des Denkens betreffen, und es wird nur

drey

drey Fälle des dialectiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft geben,

1. Die Syntheſis der Bedingungen eines Gedankens überhaupt,

2. Die Syntheſis der Bedingungen des empiriſchen Denkens.

3. Die Syntheſis der Bedingungen des reinen Denkens.

In allen dieſen dreien Fällen beſchäftigt ſich die reine Vernunft blos mit der abſoluten Totalität dieſer Syntheſis, d. i. mit derienigen Bedingung, die ſelbſt unbedingt iſt. Auf dieſe Eintheilung gründet ſich auch der dreifache transſcendentale Schein, der zu drey Abſchnitten der Dialectik Anlaß giebt, und zu eben ſo viel ſcheinbaren Wiſſenſchaften aus reiner Vernunft, der transſcendentalen Pſychologie, Cosmologie und Theologie, die Idee an die Hand giebt. Wir haben es hier nur mit der erſteren zu thun.

Weil wir beym Denken überhaupt von aller Beziehung des Gedanken auf irgend ein Obiect (es ſey der Sinne oder des reinen Verſtandes) abſtrahiren: ſo iſt die Syntheſis der Bedingungen eines Gedanken überhaupt (no. 1) gar nicht obiectiv, ſondern blos eine Syntheſis des Gedanken mit dem Subiect, die aber fälſchlich vor eine ſynthetiſche Vorſtellung eines Obiects gehalten wird.

Es folgt aber auch hieraus: daß der dialectiſche Schluß auf die Bedingung alles Denkes überhaupt, die ſelbſt unbedingt iſt, nicht einen Fehler im Inhalte begehe, (denn er abſtrahirt von allem Inhalte oder Obiecte) ſondern

dern, daß er allein in der Form fehle und Paralogism genant werden müſſe.

Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich, in dem allgemeinen Satze Ich denke, iſt, ſo hat die Vernunft es mit dieſer Bedingung, ſo fern ſie ſelbſt unbedingt iſt, zu thun. Sie iſt aber nur die formale Bedingung, nemlich die logiſche Einheit eines ieden Gedanken, bey dem ich von allem Gegenſtande abſtrahire, und wird gleichwol als ein Gegenſtand, den ich denke, nemlich: Ich ſelbſt und die unbedingte Einheit deſſelben vorgeſtellet.

Wenn mir iemand überhaupt die Frage aufwürfe: von welcher Beſchaffenheit iſt ein Ding, welches denkt? ſo weis ich darauf a priori nicht das mindeſte zu antworten, weil die Antwort ſynthetiſch ſeyn ſoll (denn eine *analytiſche* erklärt vielleicht wol das Denken, aber giebt keine erweiterte Erkentniß von demienigen, worauf dieſes Denken ſeiner Möglichkeit nach beruht. Zu ieder ſynthetiſchen Auflöſung aber wird Anſchauung erfordert, die in der ſo allgemeinen Aufgabe gänzlich weggelaſſen worden. Eben ſo kan niemand die Frage in ihrer Allgemeinheit beantworten: was wol das vor ein Ding ſeyn müſſe, welches beweglich iſt? Denn die undurchdringliche Ausdehnung (Materie) iſt alsdenn nicht gegeben. Ob ich nun zwar allgemein auf iene Frage keine Antwort weis: ſo ſcheint es mir doch, daß ich ſie im einzelnen Falle, in dem Satze, der das Selbſtbewuſtſeyn ausdrückt:

drückt: Ich denke, geben könne. Denn dieses Ich ist das erste Subiect, d. i. Substanz, es ist einfach ꝛc. Dieses müßten aber alsdenn lauter Erfahrungssätze seyn, die gleichwol ohne eine allgemeine Regel, welche die Bedingungen der Möglichkeit zu denken überhaupt und a priori aussagte, keine dergleichen Prädicate (welche nicht empirisch seyn) enthalten könte. Auf solche Weise wird mir meine anfänglich so scheinbare Einsicht, über der Natur eines denkenden Wesens, und zwar aus lauter Begriffen zu urtheilen, verdächtig, ob ich gleich den Fehler derselben noch nicht entdekt habe.

Allein, das weitere Nachforschen hinter den Ursprung dieser Attribute, die ich Mir, als einem denkenden Wesen überhaupt, beylege, kann diesen Fehler aufdecken. Sie sind nichts mehr als reine Categorien, wodurch ich niemals einen bestimten Gegenstand, sondern nur die Einheit der Vorstellungen, um einen Gegenstand derselben zu bestimmen, denke. Ohne eine zum Grunde liegende Anschauung kan die Categorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenstande verschaffen; denn nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Categorie gemäß gedacht wird. Wenn ich ein Ding vor eine Substanz in der Erscheinung erkläre, so müssen mir vorher Prädicate seiner Anschauung gegeben seyn, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Substratum (Ding selbst) von demjenigen, was ihm blos anhängt,

unter-

unterſcheide. Wenn ich ein Ding einfach in der Erſcheinung nenne, ſo verſtehe ich darunter, daß die Anſchauung deſſelben zwar ein Theil der Erſcheinung ſey, ſelbſt aber nicht getheilt werden könne u. ſ. w. Iſt aber etwas nur vor einfach im Begriffe und nicht in der Erſcheinung erkant, ſo habe ich dadurch wirklich gar keine Erkentniß von dem Gegenſtande, ſondern nur von meinem Begriffe, den ich mir von Etwas überhaupt mache, das keiner eigentlichen Anſchauung fähig iſt. Ich ſage nur, daß ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter, als blos, daß es Etwas ſey, zu ſagen weiß.

Nun iſt die bloſſe Apperception (Ich) Subſtanz im Begriffe, einfach im Begriffe ꝛc. und ſo haben alle iene pſychologiſche Lehrſätze ihre unſtreitige Richtigkeit. Gleichwol wird dadurch doch dasienige keinesweges von der Seele erkant, was man eigentlich wiſſen will, denn alle dieſe Prädicate gelten gar nicht von der Anſchauung, und können daher auch keine Folgen haben, die auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt würden, mithin ſind ſie völlig leer. Denn iener Begriff der Subſtanz lehret mich nicht: daß die Seele vor ſich ſelbſt fortdaure, nicht, daß ſie von den äuſſeren Anſchauungen ein Theil ſey, der ſelbſt nicht mehr getheilt werden könne, und der alſo durch keine Veränderungen der Natur entſtehen, oder vergehen könne; lauter Eigenſchaften, die mir die Seele im Zuſammenhange der Erfahrung kenbar machen, und, in Anſehung ihres Urſprungs und künftigen Zuſtandes, Eröfnung geben könten.

ten. Wenn ich nun aber durch bloſſe Categorie ſage: die Seele iſt eine einfache Subſtanz, ſo iſt klar, daß da der nakte Verſtandesbegriff von Subſtanz nichts weiter enthält, als daß ein Ding, als Subiect an ſich, ohne wiederum Prädicat von einem andern zu ſeyn, vorgeſtellt werden ſolle, daraus nichts von Beharrlichkeit folge, und das Attribut des Einfachen dieſe Beharrlichkeit gewiß nicht hinzuſetzen könne, mithin man dadurch über das, was die Seele bey den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindeſten unterrichtet werde. Würde man uns ſagen können, ſie iſt ein einfacher Theil der Materie, ſo würden wir von dieſer, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zuſammen, die Unzerſtöhrlichkeit derſelben ableiten können. Davon ſagt uns aber der Begriff des Ich, in dem pſychologiſchen Grundſatze (Ich denke), nicht ein Wort.

Daß aber das Weſen, welches in uns denkt, durch reine Categorien und zwar dieienige, welche die abſolute Einheit unter iedem Titel derſelben ausdrücken, ſich ſelbſt zu erkennen vermeine, rührt daher. Die Apperception iſt ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Categorien, welche ihrer Seits nichts anders vorſtellen, als die Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung, ſo fern daſſelbe in der Apperception Einheit hat. Daher iſt das Selbſtbewuſtſeyn überhaupt die Vorſtellung desienigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch ſelbſt unbedingt iſt. Man kan daher von dem denkenden Ich, (Seele) das ſich als

Subſtanz, einfach, numeriſch identiſch in aller Zeit, und das Correlatum alles Daſeyns, aus welchem alles andere Daſeyn geſchloſſen werden muß, ſagen: daß es nicht ſowol ſich ſelbſt durch die Categorien, ſondern die Categorien, und durch ſie alle Gegenſtände, in der abſoluten Einheit der Apperception, mithin durch ſich ſelbſt erkent. Nun iſt zwar ſehr einleuchtend: daß ich dasienige, was ich vorausſetzen muß, um überhaupt ein Obiect zu erkennen, nicht ſelbſt als Obiect erkennen könne, und daß das beſtimmende Selbſt, (das Denken) von dem beſtimbaren Selbſt (dem denkenden Subiect), wie Erkentniß vom Gegenſtande unterſchieden ſey. Gleichwol iſt nichts natürlicher und verführeriſcher, als der Schein, die Einheit in der Syntheſis der Gedanken vor eine wahrgenommene Einheit im Subiecte dieſer Gedanken zu halten. Man könte ihn die Subreption des hypoſtaſierten Bewuſtſeyns (apperceptiones ſubſtantiatae) nennen.

Wenn man den Paralogism in den dialectiſchen Vernunftſchlüſſen der rationalen Seelenlehre, ſo fern ſie gleichwol richtige Prämiſſen haben, logiſch betiteln will: ſo kan er vor ein ſophisma figurae dictionis gelten, in welchem der Oberſatz von der Categorie, in Anſehung ihrer Bedingung, einen blos transſcendentalen Gebrauch, der Unterſatz aber und der Schlußſatz in Anſehung der Seele, die unter dieſe Bedingung ſubſumirt worden, von eben der Categorie einen empiriſchen Gebrauch macht. So iſt z. B.

der

der Begriff der Subſtanz in dem Paralogismus der Simplicität ein reiner intellectueller Begriff, der ohne Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung blos von transſcendentalen, d. i. von gar keinem Gebrauch iſt. Im Unterſatze aber iſt eben derſelbe Begriff auf den Gegenſtand aller inneren Erfahrung angewandt, ohne doch die Bedingung ſeiner Anwendung in concreto, nemlich die Beharrlichkeit deſſelben, voraus feſtzuſetzen und zum Grunde zu legen, und daher ein empiriſcher, obzwar hier unzuläſſiger Gebrauch davon gemacht worden.

Um endlich den ſyſtematiſchen Zuſammenhang aller dieſer dialectiſchen Behauptungen, in einer vernünftelnden Seelenlehre, in einem Zuſammenhange der reinen Vernunft, mithin die Vollſtändigkeit derſelben zu zeigen, ſo merke man: daß die Apperception durch alle Claſſen der Categorien, aber nur auf dieienige Verſtandesbegriffe durchgeführt werde, welche in ieder derſelben den übrigen zum Grunde der Einheit in einer möglichen Wahrnehmung liegen, folglich: Subſiſtenz, Realität, Einheit (nicht Vielheit) und Exiſtenz, nur daß die Vernunft ſie hier alle als Bedingungen der Möglichkeit eines denkenden Weſens, die ſelbſt unbedingt ſind, vorſtellt. Alſo erkent die Seele an ſich ſelbſt

1.

Die unbedingte Einheit
des Verhältnisses
d. i.
sich selbst, nicht als inhärirend,
sondern
subsistirend

2.

Die unbedingte Einheit
der Qualität
d. i.
nicht als reales Ganze,
sondern
einfach *)

3.

Die unbedingte Einheit
bey der Vielheit in der Zeit,
d. i.
nicht in verschiedenen Zeiten
numerisch verschieden,
sondern als
Eines und eben dasselbe
Subiect

4.

Die unbedingte Einheit
des Daseyns im Raume,
d. i.
nicht als das Bewustseyn mehrerer Dinge ausser ihr,
sondern
nur des Daseyns ihrer selbst,
anderer Dinge aber, blos
als ihrer Vorstellungen.

Ver-

*) Wie das Einfache hier wiederum der Categorie der Realität entspreche, kan ich iezt noch nicht zeigen, sondern wird im folgenden Hauptstücke, bey Gelegenheit eines andern Vernunftgebrauchs eben desselben Begriffs, gewiesen werden.

Vernunft ist das Vermögen der Principien. Die Behauptungen der reinen Psychologie enthalten nicht empirische Prädicate von der Seele, sondern solche, die, wenn sie statt finden, den Gegenstand an sich selbst unabhängig von der Erfahrung, mithin durch blosse Vernunft bestimmen sollen. Sie müßten also billig auf Principien und allgemeine Begriffe von denkenden Naturen überhaupt gegründet seyn. An dessen Statt findet sich: daß die einzelne Vorstellung, Ich bin, sie insgesamt regirt, welche eben darum, weil sie die reine Formel aller meiner Erfahrung (unbestimt) ausdrückt, sich wie ein allgemeiner Satz, der vor alle denkende Wesen gelte, ankündigt, und, da er gleichwol in aller Absicht einzeln ist, den Schein einer absoluten Einheit der Bedingungen des Denkens überhaupt bey sich führt, und dadurch sich weiter ausbreitet, als mögliche Erfahrung reichen könte.

Der
Transscendentalen Dialectik
Zweites Buch.
Zweites Hauptstück.
Die Antinomie der reinen Vernunft.

Wir haben in der Einleitung zu diesem Theile unseres Werks gezeigt: daß aller transscendentale Schein der reinen Vernunft auf dialectischen Schlüssen beruhe, deren Schema die Logik in den drey formalen Arten der Ver-

vunftſchlüſſe überhaupt an die Hand giebt, ſo wie etwa die Categorien ihr logiſches Schema in den vier Functionen aller Urtheile antreffen. Die erſte Art dieſer vernünftelnden Schlüſſe gieng auf die unbedingte Einheit der ſubiectiven Bedingungen aller Vorſtellungen überhaupt (des Subiects oder der Seele), in Correſpondenz mit den categoriſchen Vernunftſchlüſſen, deren Oberſatz, als Princip, die Beziehung eines Prädicats auf ein Subiect ausſagt. Die zweite Art des dialectiſchen Arguments wird alſo, nach der Analogie mit hypothetiſchen Vernunftſchlüſſen, die unbedingte Einheit der obiectiven Bedingungen in der Erſcheinung zu ihrem Inhalte machen, ſo wie die dritte Art, die im folgenden Hauptſtücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der obiectiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände überhaupt zum Theme hat.

Es iſt aber merkwürdig: daß der transſcendentale Paralogism einen blos einſeitigen Schein, in Anſehung der Idee von dem Subiecte unſeres Denkens, bewirkte, und zur Behauptung des Gegentheils ſich nicht der mindeſte Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Der Vortheil iſt gänzlich auf der Seite des Pneumatismus, obgleich dieſer den Erbfehler nicht verläugnen kan, bey allem ihm günſtigen Schein in der Feuerprobe der Critik ſich in lauter Dunſt aufzulöſen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die obiective Syntheſis der Erſcheinungen anwenden,

wo ſie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, ſich aber bald in ſolche Widerſprüche verwickelt, daß ſie genöthigt wird, in cosmologiſcher Abſicht, von ihrer Foderung abzuſtehen.

Hier zeigt ſich nemlich ein neues Phänomen der menſchlichen Vernunft, nemlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künſtlich Schlingen zu legen braucht, ſondern in welche die Vernunft von ſelbſt und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch zwar vor den Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein blos einſeitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Verſuchung gebracht wird, ſich entweder einer ſceptiſchen Hoffnungsloſigkeit zu überlaſſen, oder einen dogmatiſchen Trotz anzunehmen und den Kopf ſteif auf gewiſſe Behauptungen zu ſetzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen. Beides iſt der Tod einer geſunden Philoſophie, wiewol iener allenfals noch die Euthanaſie der reinen Vernunft genant werden könte.

Ehe wir die Auftritte des Zwieſpalts und der Zerrüttungen ſehen laſſen, welche dieſer Widerſtreit der Geſetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlaßt, wollen wir gewiſſe Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unſeres Gegenſtandes bedienen. Ich nenne alle transſcendentale Ideen, ſo fern ſie die abſolute Totalität in der Syntheſis der Erſcheinungen betreffen, Weltbegriffe,

theils wegen eben dieser unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der selbst nur eine Idee ist, theils weil sie lediglich auf die Syntheſis der Erscheinungen, mithin die empirische gehen, dahingegen die absolute Totalität, in der Syntheſis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist, ob es gleich darauf in Beziehung steht. Daher, so wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialectischen Psychologie legten, so wird die Antinomie der reinen Vernunft die transscendentale Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Cosmologie vor Augen stellen, nicht, um sie gültig zu finden und sich zuzueignen, sondern, wie es auch schon die Benennung von einem Widerstreit der Vernunft anzeigt, um sie als eine Idee, die sich mit Erscheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden aber falschen Scheine darzustellen.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Erster Abschnitt.
System der cosmologischen Ideen.

Um nun diese Ideen nach einem Princip mit systematischer Präcision aufzehlen zu können, müssen wir Erstlich bemerken: daß nur der Verstand es seyn, aus welchem reine und transscendentale Begriffe entspringen kön-

können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, ſondern allenfals nur den Verſtandesbegriff, von den unvermeidlichen Einſchränkungen einer möglichen Erfahrung, frey mache, und ihn alſo über die Gränzen des Empiriſchen, doch aber in Verknüpfung mit demſelben, zu erweitern ſuche. Dieſes geſchieht dadurch: daß ſie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verſtand alle Erſcheinungen der ſynthetiſchen Einheit unterwirft) abſolute Totalität fodert, und dadurch die Categorie zur transſcendentalen Idee macht, um der empiriſchen Syntheſis, durch die Fortſetzung derſelben bis zum Unbedingten, (welches niemals in der Erfahrung, ſondern nur in der Idee angetroffen wird) abſolute Vollſtändigkeit zu geben. Die Vernunft fodert dieſes nach dem Grundſatze: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das ſchlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war. Alſo werden erſtlich die transſcendentale Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Categorien ſeyn, und jene werden ſich in eine Tafel bringen laſſen, die nach den Titeln der lezteren angeordnet iſt. Zweitens aber werden doch auch nicht alle Categorien dazu taugen, ſondern nur diejenige, in welchen die Syntheſis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beygeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die abſolute Totalität wird von der Vernunft nur ſo fern gefodert, als ſie die aufſteigende

Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der absteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat coordinirter Bedingungen zu diesen Folgen, die Rede ist. Denn Bedingungen sind in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vorausgesezt und mit diesem auch als gegeben anzusehen, anstatt daß, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, sondern vielmehr voraussetzen, man im Fortgange zu den Folgen (oder im Absteigen von der gegebenen Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert seyn kan, ob die Reihe aufhöre oder nicht, und überhaupt die Frage, wegen ihrer Totalität, gar keine Voraussetzung der Vernunft ist.

So denkt man sich nothwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit, auch als gegeben, (wenn gleich nicht durch uns bestimbar). Was aber die künftige betrift, da sie die Bedingung nicht ist, zu der Gegenwart zu gelangen, so ist es, um diese zu begreiffen, ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man sie irgendwo aufhören, oder ins Unendliche laufen lassen will. Es sey die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Ansehung m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben ist, die Reihe gehe aufwerts von dem bedingten n zu m (l, k, i ꝛc.) imgleichen abwerts von der Bedingung n zum bedingten o (p, q, r ꝛc.) so muß ich die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben anzusehen, und n ist nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen)

nur

nur vermittelſt iener Reihe möglich, ſeine Möglichkeit beruht, aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r, die daher auch nicht als gegeben, ſondern nur als dabilis angeſehen werden könne.

Ich will die Syntheſis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen, alſo von derienigen an, welche die nächſte zur gegebenen Erſcheinung iſt, und ſo zu den entfernteren Bedingungen, die regreſſive, dieienige aber, die auf der Seite des Bedingten, von der nächſten Folge zu den entfernetern, fortgeht, die progreſſive Syntheſis nennen. Die erſtere geht in antecedentia, die zweite in conſequentia. Die cosmologiſche Ideen alſo beſchäftigen ſich mit der Totalität der regreſſiven Syntheſis und gehen in antecedentia, nicht in conſequentia. Wenn dieſes leztere geſchieht, ſo iſt es ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollſtändigen Begreiflichkeit deſſen, was in der Erſcheinung gegeben iſt, wol der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

Um nun nach der Tafel der Categorien die Tafel der Ideen einzurichten, ſo nehmen wir zuerſt die zwey urſprüngliche quanta aller unſerer Anſchauung, Zeit und Raum. Die Zeit iſt an ſich ſelbſt eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen) und daher ſind in ihr, in Anſehung einer gegebenen Gegenwart, die antecedentia als Bedingungen (das Vergangene) von den conſequentibus (dem Künftigen) a priori zu unterſcheiden. Folglich

lich geht die transscendentale Idee, der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrift, so ist in ihm an sich selbst kein Unterschied des Progressus vom Regressus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem seine Theile insgesamt zugleich seyn. Den gegenwärtigen Zeitpunct konte ich in Ansehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derselben, ansehen, weil dieser Augenblick nur durch die verflossene Zeit (oder vielmehr durch das Verfliessen der vorhergehenden Zeit) allererst entspringt. Aber da die Theile des Raumes einander nicht untergeordnet, sondern beygeordnet sind, so ist ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, so wie die Zeit, an sich selbst eine Reihe aus. Allein die Synthesis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, ist doch successiv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieser Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Füsse in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugedachte immer die Bedingung von der Gränze der vorigen seyn, so ist das Messen eines Raumes auch als eine Synthesis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen, nur daß die Seite der Bedingungen,

gen, von der Seite nach welcher das Bedingte hinliegt, an ſich ſelbſt nicht unterſchieden iſt, folglich regreſſus und progreſſus im Raume einerley zu ſeyn ſcheint. Weil indeſſen ein Theil des Raums nicht durch den andern gegeben, ſondern nur begränzt wird, ſo müſſen wir ieden begränzten Raum in ſo fern auch als bedingt anſehen, der einen andern Raum als die Bedingung ſeiner Gränze vorausſezt, und ſo fortan. In Anſehung der Begränzung iſt alſo der Fortgang im Raume auch ein Regreſſus, und die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen, trift auch den Raum, und ich kan eben ſowol nach der abſoluten Totalität der Erſcheinung im Raume, als der, in der verfloſſenen Zeit fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich ſey, wird ſich künftig beſtimmen laſſen.

Zweitens, ſo iſt die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile, und die Theile der Theile die entfernte Bedingungen ſind, ſo daß hier eine regreſſive Syntheſis ſtatt findet, deren abſolute Totalität die Vernunft fodert, welche nicht anders als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie iſt, nemlich das Einfache, verſchwindet, ſtatt finden kan. Folglich iſt hier auch eine Rethe von Bedingungen und ein Fortſchritt zum Unbedingten.

Drittens, was die Categorien des realen Verhältniſſes unter den Erſcheinungen anlangt, ſo ſchickt ſich die

Cate-

Categorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transſcendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer, regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen ſind (ſo fern ſie einer einigen Subſtanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art zu exiſtiren der Subſtanz ſelber. Was hiebey noch ſcheinen könte eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſeyn, wäre der Begriff von Subſtantiale. Allein, da dieſes nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenſtande überhaupt, welcher ſubſiſtirt, ſo fern man an ihm blos das transſcendentale Subiect ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erſcheinungen iſt, ſo iſt klar: daß das Subſtantiale kein Glied in derſelben ausmachen könne. Eben daſſelbe gilt auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft, welche bloſſe Aggregate ſind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem ſie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit ſubordinirt ſind, welches man wol von den Räumen ſagen konte, deren Gränze niemals an ſich, ſondern immer durch einen andern Raum beſtimt war. Es bleibt alſo nur die Categorie der Cauſſalität übrig, welche eine Reihe der Urſachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man von der lezteren als dem Bedingten, zu ienen, als Bedingungen, aufſteigen und der Vernunftfrage antworten kan.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, ausser nur, so fern das Zufällige im Daseyn iederzeit als bedingt angesehen werden muß, und nach der Regel des Verstandes auf eine Bedingung weiset, darunter es nothwendig ist, diese auf eine höhere Bedingung zu weisen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieser Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrift.

Es sind demnach nicht mehr, als vier cosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Categorien, wenn man dieienige aushebt, welche eine Reihe in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig bey sich führen.

1.

Die absolute Vollständigkeit
der
Zusammensetzung
des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen

2.

Die
absolute Vollständigkeit
der Theilung
eines gegebenen Ganzen
in der Erscheinung

3.

Die
absolute Vollständigkeit
der Entstehung
einer Erscheinung
überhaupt

4.

Die absolute Vollständigkeit
der Abhängigkeit des Daseyns
des Veränderlichen in der Erscheinung.

Zuerst

Zuerst ist hiebey anzumerken: daß die Idee der absoluten Totalität nichts anders, als die Exposition der Erscheinungen betreffe, mithin nicht den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fodert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne.

Zweitens ist es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft, in dieser, reihenweise, und zwar regressiv fortgesezten Synthesis der Bedingungen, sucht, gleichsam die Vollständigkeit in der Reihe der Prämissen, die zusammen weiter keine andere voraussetzen. Dieses Unbedingte ist nun iederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten. Allein diese schlechthin vollendete Synthesis ist wiederum nur eine Idee; denn man kan, wenigstens zum voraus, nicht wissen, ob eine solche bey Erscheinungen auch möglich sey. Wenn man sich alles durch blosse reine Verstandesbegriffe, ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung, vorstellt, so kan man geradezu sagen: daß zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander subordinirter Bedingungen gegeben sey; denn ienes ist allein durch diese gegeben. Allein bey Erscheinungen ist eine besondere Einschränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden,

anzu-

anzutreffen, nemlich durch die ſucceſſive Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung, die im Regreſſus vollſtändig ſeyn ſoll. Ob dieſe Vollſtändigkeit nun ſinnlich möglich ſey, iſt noch ein Problem. Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, unangeſehen der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empiriſche Begriffe zu verknüpfen. Alſo, da in der abſoluten Totalität der regreſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der Erſcheinung (nach Anleitung der Categorien, die ſie, als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, vorſtellen) das Unbedingte nothwendig enthalten iſt, man mag auch unausgemacht laſſen, ob und wie dieſe Totalität zu Stande zu bringen ſey: ſo nimt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob ſie gleich eigentlich das Unbedingte, es ſey der ganzen Reihe, oder eines Theils derſelben, zur Endabſicht hat.

Dieſes Unbedingte kan man ſich nun gedenken, entweder als blos in der ganzen Reihe beſtehend, in der alſo alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derſelben ſchlechthin unbedingt wäre, und denn heißt der Regreſſus unendlich: oder das abſolut Unbedingte iſt nur ein Theil der Reihe, dem die übrige Glieder derſelben untergeordnet ſind, er ſelbſt aber unter keiner anderen Bedingung ſteht *). In dem erſteren Falle iſt die Reihe

a parte

*) Das abſolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu

a parte priori ohne Gränzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwol ganz gegeben, der Regressus in ihr aber ist niemals vollendet, und kan nur potentialiter unendlich genant werden. Im zweiten Falle giebt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Weltanfang, in Ansehung des Raums die Weltgränze, in Ansehung der Theile, eines in seinen Gränzen gegebenen Ganzen, das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbstthätigkeit (Freiheit), in Ansehung des Daseyns veränderlicher Dinge die absolute Naturnothwendigkeit heißt.

Wir haben zwey Ausdrücke: **Welt** und **Natur**, welche bisweilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Grossen, sowol als im kleinen, d. i. sowol in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Theilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur *) genant, so fern sie als ein dynamisches Ganze

einem gegebenen Bedingten ist iederzeit unbedingt; weil ausser ihr keine Bedingungen mehr sind, in Ansehung deren es bedingt seyn könte. Allein dieses absolute Ganze einer solchen Reihe ist nur eine Idee, oder vielmehr ein problematischer Begriff, dessen Möglichkeit untersucht werden muß, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte, als die eigentliche transscendentale Idee, worauf es ankomt, darin enthalten seyn mag.

*) Natur, adiectiue (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem

Ganze betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um ſie als eine Gröſſe zu Stande zu bringen, ſondern auf die Einheit im Daſeyn der Erſcheinungen ſiehet. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geſchieht, die Urſache, und die unbedingte Cauſſalität der Urſache in der Erſcheinung, die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verſtande, Natururſache. Das Bedingte im Daſeyn überhaupt, heißt zufällig, und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erſcheinungen kan Naturnothwendigkeit heiſſen.

Die Ideen, mit denen wir uns iezt beſchäftigen, habe ich oben cosmologiſche Ideen genant, theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, und unſere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erſcheinungen gerichtet ſind, theils auch, weil das Wort Welt, im transſcendentalen Verſtande, die abſolute Totalität des Inbegriffs exiſtirender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollſtändigkeit der Syntheſis (wiewol

einem innern Princip der Cauſſalität. Dagegen verſteht man unter Natur, ſubſtantiue (materialiter), den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern dieſe, vermöge eines innern Princips der Cauſſalität, durchgängig zuſammenhängen. Im erſteren Verſtande ſpricht man von der Natur der flüſſigen Materie, des Feuers ꝛc. und bedient ſich dieſes Worts nur adiectiue; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, ſo hat man ein beſtehendes Ganze in Gedanken.

nur eigentlich im Regressus zu den Bedingungen) allein unser Augenmerk richten. In Betracht dessen, daß überdem diese Ideen insgesamt transscendent sind, und, ob sie zwar das Obiect, nemlich Erscheinungen, der Art nach nicht überschreiten, sondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noümenis) zu thun haben, dennoch die Syntheſis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, treiben, so kan man sie insgesamt meiner Meinung nach ganz schicklich Weltbegrisse nennen. In Ansehung des Unterschiedes des Mathematisch- und des Dynamischunbedingten, worauf der Regressus abzielt, würde ich doch die zwey Erstere in engerer Bedeutung, Weltbegriffe (der Welt im Grossen und Kleinen), die zwey übrigen aber transscendente Naturbegriffe nennen. Diese Unterscheidung ist voriezt noch nicht von sonderlicher Erheblichkeit, sie kan aber im Fortgange wichtiger werden.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Zweiter Abschnitt.
Antithetik der reinen Vernunft.

Wenn Thetik ein ieder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegentheils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkentnisse, (thesin cum antithesi) ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt.

Die

Die Antithetik beſchäftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen, ſondern betrachtet allgemeine Erkentniſſe der Vernunft nur nach dem Widerſtreite derſelben unter einander und den Urſachen deſſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir unſere Vernunft nicht blos, zum Gebrauch der Verſtandesgrundſätze, auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern iene über die Gränze der lezteren hinaus, auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Erfahrung weder Beſtätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren ieder nicht allein an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch iſt, ſondern ſo gar in der Natur der Vernunft Bedingungen ſeiner Nothwendigkeit antrift, nur daß unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat.

Die Fragen, welche bey einer ſolchen Dialectik der reinen Vernunft ſich natürlich darbieten, ſind alſo 1. Bey welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen ſey. 2. Auf welchen Urſachen dieſe Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe.

Ein dialectiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muß demnach dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen unter-

scheidendes an sich haben, daß er nicht eine willkührliche Frage betrift, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern eine solche, auf die iede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig stossen muß, und zweitens: daß er, mit seinem Gegensatze, nicht blos einen gekünstelten Schein, der, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bey sich führe, der selbst, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer täuscht, obschon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Eine solche dialectische Lehre wird sich nicht auf die Verstandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, sondern auf die Vernunfteinheit in blossen Ideen beziehen, deren Bedingungen, da sie erstlich, als Syntheſis nach Regeln, dem Verstande und doch zugleich, als absolute Einheit derselben, der Vernunft congruiren soll, wenn sie der Vernunfteinheit adäquat ist, vor den Verstand zu groß, und, wenn sie dem Verstande angemessen, vor die Vernunft zu klein seyn wird; woraus denn ein Widerstreit entspringen muß, der nicht vermieden werden kan, man mag es anfangen, wie man will.

Diese vernünftelnde Behauptungen eröfnen also einen dialectischen Kampfplatz, wo ieder Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniß hat, den Angriff zu thun, und derieni-

ienige gewiß unterliegt, der ſich blos vertheidigungsweiſe zu führen genöthigt iſt. Daher auch rüſtige Ritter, ſie mögen ſich vor die gute oder ſchlimme Sache verbürgen, ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur davor ſorgen: daß ſie den lezten Angriff zu thun das Vorrecht haben, und nicht verbunden ſind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kan ſich leicht vorſtellen: daß dieſer Tummelplatz von ieher oft genug betreten worden, daß viel Siege von beiden Seiten erfochten, vor den lezten aber, der die Sache entſchied, iederzeit ſo geſorgt worden ſey, daß der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch, daß ſeinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unpartheyiſche Kampfrichter müſſen wir es ganz bey Seite ſetzen, ob es die gute oder die ſchlimme Sache ſey, um welche die Streitende fechten, und ſie ihre Sache erſt unter ſich ausmachen laſſen. Vielleicht daß, nachdem ſie einander mehr ermüdet als geſchadet haben, ſie die Nichtigkeit ihres Streithandels von ſelbſt einſehen und als gute Freunde auseinander gehen.

Dieſe Methode, einem Streite der Behauptungen zuzuſehen, oder vielmehr ihn ſelbſt zu veranlaſſen, nicht, um endlich zum Vortheile des einen oder des andern Theils zu entſcheiden, ſondern, um zu unterſuchen, ob der Gegenſtand deſſelben nicht vielleicht ein bloſſes Blendwerk ſey, wornach ieder vergeblich haſchet und bey welchem er

nichts gewinnen kan, wenn ihm gleich gar nicht widerſtanden würde, dieſes Verfahren, ſage ich, kan man die ſceptiſche Methode nennen. Sie iſt vom Scepticismus gänzlich unterſchieden, einem Grundſatze einer kunſtmäſſigen und ſcientifiſchen Unwiſſenheit, welcher die Grundlagen aller Erkentniß untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen. Denn die ſceptiſche Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß ſie in einem ſolchen, auf beiden Seiten redlichgemeinten und mit Verſtande geführten Streite, den Punct des Mißverſtändniſſes zu entdecken ſucht, um, wie weiſe Geſetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bey Rechtshändeln vor ſich ſelbſt Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Beſtimten in ihren Geſetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die ſich in der Anwendung der Geſetze offenbaret, iſt bey unſerer eingeſchränkten Weisheit der beſte Prüfungsverſuch der Nomothetik, um der Vernunft, die in abſtracter Speculation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Beſtimmung ihrer Grundſätze aufmerkſam zu machen.

Dieſe ſceptiſche Methode iſt aber nur der Transſcendentalphiloſophie allein weſentlich eigen, und kan allenfalls in iedem anderen Felde der Unterſuchungen, nur in dieſem nicht, entbehrt werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt ſeyn; weil ſich in ihr keine falſche Behauptungen verbergen und unſichtbar machen können,

indem

indem die Beweise iederzeit an dem Faden der reinen Anschauung, und zwar durch iederzeit evidente Syntheſis fortgehen müſſen. In der Experimentalphiloſophie kan wol ein Zweifel des Aufſchubs nützlich ſeyn, allein es iſt doch wenigſtens kein Mißverſtand möglich, der nicht leicht gehoben werden könte, und in der Erfahrung müſſen doch endlich die lezte Mittel der Entſcheidung des Zwiſtes liegen, ſie mögen nun früh oder ſpät aufgefunden werden. Die Moral kan ihre Grundſätze insgeſamt auch in concreto zuſamt den practiſchen Folgen, wenigſtens in möglichen Erfahrungen geben, und dadurch den Mißverſtand der Abſtraction vermeiden. Dagegen ſind die transſcendentale Behauptungen, welche ſelbſt über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus ſich erweiternde Einſichten anmaſſen, weder in dem Falle, daß ihre abſtracte Syntheſis in irgend einer Anſchauung a priori könte gegeben, noch ſo beſchaffen, daß der Mißverſtand vermittelſt irgend einer Erfahrung entdekt werden könte. Die transſcendentale Vernunft alſo verſtattet keinen anderen Probierſtein, als den Verſuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter ſich ſelbſt, und mithin zuvor des freien und ungehinderten Wettſtreits derſelben unter einander und dieſen wollen wir aniezt anſtellen*).

*) Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der oben angeführten transſcendentalen Ideen.

Die Antinomie
Erſter Widerſtreit
Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raum nach auch in Gränzen eingeſchloſſen.

Beweis.

Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: ſo iſt bis zu iedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgenden Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe: daß ſie durch ſucceſſive Syntheſis niemals vollendet ſeyn kan. Alſo iſt eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt, eine nothwendige Bedingung ihres Daſeyns, welches zuerſt zu beweiſen war.

In Anſehung des zweiten nehme man wiederum das Gegentheil an: ſo wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganze von zugleich exiſtirenden Dingen ſeyn. Nun können wir die Gröſſe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewiſſen Gränzen ieder Anſchauung gegeben wird, *) auf keine

*) Wir können ein unbeſtimtes Quantum als ein Ganzes anſchauen, wenn es in Gränzen eingeſchloſſen iſt, ohne die Totalität deſſelben durch Meſſung, d. i. die ſucceſſive Syn-

der transscendentalen Ideen.

Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raume, ſondern iſt, ſowol in Anſehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man ſetze: ſie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daſeyn iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht iſt, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſeyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer ſolchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeyns, vor die des Nichtſeyns an ſich hat (man mag annehmen, daß ſie von ſich ſelbſt, oder durch eine andere Urſache entſtehe). Alſo kan zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelber aber kan keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit, unendlich.

Was das zweite betrift, ſo nehme man zuvörderſt das Gegentheil an: daß nemlich die Welt dem Raume nach endlich und begränzt iſt, ſo befindet ſie ſich in einem leeren Raum, der nicht begränzt iſt. Es würde alſo nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, ſondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein abſolutes Ganze iſt, auſſer welchem kein

Gegen-

keine andere Art, als nur durch die Syntheſis der Theile, und die Totalität eines ſolchen Quanti nur durch die vollendete Syntheſis, oder durch wiederholte Hinzuſetzung der Einheit zu ſich ſelbſt, gedenken **). Demnach um ſich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzehlung aller coexiſtirenden Dinge, als abgelaufen angeſehen werden, welches unmöglich iſt. Demnach kan ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angeſehen werden. Eine Welt iſt folglich, der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, ſondern in ihren Gränzen eingeſchloſſen; welches das zweite war.

An-

Syntheſis ſeiner Theile, conſtruiren zu dürfen. Denn die Gränzen beſtimmen ſchon die Vollſtändigkeit, indem ſie alles Mehrere abſchneiden.

**) Der Begriff der Totalität iſt in dieſem Falle nichts anderes, als die Vorſtellung der vollendeten Syntheſis ſeiner Theile, weil, da wir nicht von der Anſchauung des Ganzen (als welche in dieſem Falle unmöglich iſt) den Begriff abziehen können, wir dieſen nur durch die Syntheſis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigſtens in der Idee faſſen können.

Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniß stehe, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande seyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begränzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts; also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begränzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich *).

II. An-

*) Der Raum ist blos die Form der äusseren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschauet werden kan. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begränzen), oder die vielmehr eine, seiner Form gemässe empirische Anschauung geben, ist, unter dem Nahmen des absoluten Raumes, nichts Anderes, als die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen, so fern sie entweder an sich existiren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzu kommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesezt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des andern Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eine dieser zween Stücke ausser der anderen setzen (Raum ausserhalb allen Erscheinungen) so entstehen daraus allerley leere Bestimmungen der äusseren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind. z. B. Bewegung, oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kan, und also auch das Prädicat eines blossen Gedankendinges ist.

Anmerkung zur erſten Antinomie.

I. zur Theſis

Ich habe bey dieſen einander widerſtreitenden Argumenten nicht Blendwercke geſucht, um etwa (wie man ſagt) einen Advocatenbeweis zu führen, welcher ſich der Unbehutſamkeit des Gegners zu ſeinem Vortheile bedient, und ſeine Berufung auf ein mißverſtanden Geſetz gerne gelten läßt, um ſeine eigene unrechtmäſſige Anſprüche auf die Widerlegung deſſelben zu bauen. Jeder dieſer Beweiſe iſt aus der Sache Natur gezogen und der Vortheil bey Seite geſezt worden, den uns die Fehlſchlüſſe der Dogmatiker von beiden Theilen geben könten.

Ich hätte die Theſis auch dadurch dem Scheine nach beweiſen können: daß ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Gröſſe, nach der Gewohnheit der Dogmatiker, einen fehlerhaften Begriff voran geſchikt hätte. Unendlich iſt eine Gröſſe, über die keine gröſſere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich iſt. Nun iſt keine Menge die gröſſeſte, weil noch immer eine, oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können. Alſo iſt eine unendliche gegebene Gröſſe, mithin auch eine, (der verfloſſenen Reihe ſowol, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: ſie iſt alſo beiderſeitig begränzt. So hätte ich meinen Beweis führen können: allein dieſer Begriff ſtimt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen verſteht. Es wird dadurch nicht vorgeſtellt, wie groß es ſey, mithin iſt ſein Begriff auch nicht der Begriff eines Maximum, ſondern es wird dadurch nur

ſein

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Der Beweis vor die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltinbegriffs beruht darauf: daß im entgegengeſetzten Falle, eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum, die Weltgränze ausmachen müßte. Nun iſt mir nicht unbekant, daß wider dieſe Conſequenz Ausflüchte geſucht werden, indem man vorgiebt: es ſey eine Gränze der Welt, der Zeit und dem Raume nach, ganz wol möglich, ohne daß man eben eine abſolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen abſoluten, auſſer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe, welches unmöglich iſt. Ich bin mit dem lezteren Theile dieſer Meinung der Philoſophen aus der Leibnitziſchen Schule ganz wol zufrieden. Der Raum iſt blos die Form der äuſſeren Anſchauung, aber kein wirklicher Gegenſtand, der äuſſerlich angeſchauet werden kan, und kein Correlatum der Erſcheinungen, ſondern die Form der Erſcheinungen ſelbſt. Der Raum alſo kan abſolut (vor ſich allein) nicht als etwas Beſtimmendes in dem Daſeyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenſtand iſt, ſondern nur die Form möglicher Gegenſtände. Dinge alſo, als Erſcheinungen, beſtimmen wol den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten deſſelben, (Gröſſe und Verhältniß) machen ſie es, daß dieſe oder iene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kan der Raum, als etwas, welches vor ſich beſteht, die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Gröſſe oder Geſtalt nicht beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts wirkliches iſt. Es kan alſo wol ein Raum (er ſey voll oder leer *) durch Erſcheinungen begränzt, Erſcheinun-

*) Man bemerkt leicht, daß hiedurch geſagt werden wolle: der leere Raum, ſo fern er durch Erſcheinungen begränzt wird,

ſein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Anſehung deren daſſelbe gröſſer iſt als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun gröſſer oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche gröſſer oder kleiner ſeyn, allein die Unendlichkeit, da ſie blos in dem Verhältniſſe zu dieſer gegebenen Einheit beſteht, würde immer dieſelbe bleiben, obgleich freilich die abſolute Gröſſe des Ganzen dadurch gar nicht erkant würde, davon auch hier nicht die Rede iſt.

Der wahre (transſcendentale) Begriff der Unendlichkeit iſt: daß die ſucceſſive Syntheſis der Einheit in Durchmeſſung eines Quantum niemals vollendet ſeyn kan *). Hieraus folgt ganz ſicher: daß eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden Zuſtände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verfloſſen ſeyn kan, die Welt alſo einen Anfang haben müſſe.

In Anſehung des zweiten Theils der Theſis fällt die Schwierigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe, zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach, unendlichen Welt iſt zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer ſolchen Menge zu denken, da wir *uns* nicht auf Gränzen berufen können, welche dieſe Totalität von ſelbſt in der Anſchauung ausmachen, müſſen wir von unſerem Begriffe Rechenſchaft geben, der in ſolchem Falle nicht vom Ganzen zu der beſtimten Menge der Theile gehen kan, ſondern die Möglichkeit eines Ganzen durch die ſucceſſive Syntheſis der Theile darthun muß. Da dieſe Syntheſis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte: ſo kan man ſich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch ſie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität ſelbſt iſt in dieſem Falle die Vorſtellung einer vollendeten Syntheſis der Theile, und dieſe Vollendung, mithin auch der Begriff derſelben iſt unmöglich.

Der

*) Dieſes enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit) die gröſſer iſt als alle Zahl, welches der mathematiſche Begriff des Unendlichen iſt.

nungen aber können nicht durch einen leeren Raum auſſer denſelben begränzt werden. Eben dieſes gilt auch von der Zeit. Alles dieſes nun zugegeben, ſo iſt gleichwol unſtreitig: daß man dieſe zwey Undinge, den leeren Raum auſſer und die leere Zeit vor der Welt, durchaus annehmen müſſe, wenn man eine Weltgränze, es ſey dem Raume oder der Zeit nach, annimt.

Denn was den Ausweg betrift, durch den man der Conſequenz auszuweichen ſucht, nach welcher wir ſagen: daß, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Gränzen hat, das unendliche Leere das Daſeyn wirklicher Dinge ihrer Gröſſe nach beſtimmen müſſe, ſo beſteht er in geheim nur darin: daß man ſtatt einer Sinnenwelt ſich, wer weiß welche, intelligibele Welt gedenkt, und, ſtatt des erſten Anfanges, (ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit des Nichtſeyns vorhergeht) ſich überhaupt ein Daſeyn denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt vorausſezt, ſtatt der Gränze der Ausdehnung, Schranken des Weltganzen denkt, und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es iſt hier aber nur von dem mundus phænomenon die Rede und von deſſen Gröſſe, bey dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keinesweges abſtrahiren kan, ohne das Weſen deſſelben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn ſie begränzt iſt, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieſes, und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen a priori weglaſſen, ſo fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unſerer Aufgabe iſt uns dieſe allein gegeben. Der mundus intelligibilis iſt nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirt, und in Anſehung deſſen folglich gar kein ſynthetiſcher Satz, weder beiahend noch verneinend möglich iſt. Der

wird, mithin derjenige innerhalb der Welt, widerſpreche, wenigſtens nicht den transſcendentalen Principien, und können alſo in Anſehung dieſer eingeräumt (obgleich darum ſeine Möglichkeit nicht ſo fort behauptet) werden.

Der Antinomie
zweiter Widerstreit

Thesis.

Eine iede zusammengesezte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existiret überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesezt ist.

Beweis.

Denn nehmet an: die zusammengesezte Substanzen bestänben nicht aus einfachen Theilen, so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesezter Theil, und (da es keine einfache Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz seyn gegeben worden. Entweder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung Etwas, ohne alle Zusammensetzung bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im ersteren Falle aber würde das Zusammengesezte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bey diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese, als vor sich beharrliche Wesen, bestehen müssen). Da nun

die,

der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis.

Setzet: ein zusammengesetztes Ding (als Substanz) bestehe aus einfachen Theilen. Weil alles äussere Verhältniß, mithin auch alle Zusammensetzung aus Substanzen nur im Raume möglich ist: so muß, aus so viel Theilen das Zusammengesezte besteht, aus eben so viel Theilen auch der Raum bestehen, den es einnimt. Nun besteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, sondern aus Räumen. Also muß ieder Theil des Zusammengesezten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Theile aber alles Zusammengesezten sind einfach. Also nimt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimt, ein ausserhalb einander befindliches Mannigfaltige in sich fasset, mithin zusammengesezt ist, und zwar als ein reales Zusammengesezte, nicht aus Accidenzen, (denn die können nicht ohne Substanz ausser einander seyn), mithin aus Substanzen, so würde das Einfache ein substanzielles Zusammengesezte seyn, welches sich widerspricht.

Der zweite Satz der Antithesis, daß in der Welt gar nichts Einfaches existire, soll hier nur so viel bedeu-

dieſer Fall der Vorausſetzung widerſpricht, ſo bleibt nur der zweite übrig; daß nemlich das ſubſtanzielle Zuſammengeſezte in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe.

Hieraus folgt unmittelbar: daß die Dinge der Welt insgeſamt einfache Weſen ſind, daß die Zuſammenſetzung nur ein äuſſerer Zuſtand derſelben ſey, und daß, wenn wir die Elementarſubſtanzen gleich niemals völlig aus dieſem Zuſtande der Verbindung ſetzen und iſoliren können, doch die Vernunft ſie als die erſte Subiecte aller Compoſition und mithin, vor derſelben, als einfache Weſen denken müſſe.

ten als: Es könne das Daseyn des schlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äusseren noch inneren, dargethan werden, und das schlechthin Einfache sey also eine blosse Idee, deren obiective Realität niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kan dargethan werden, mithin in der Exposition der Erscheinungen ohne alle Anwendung und Gegenstand. Denn wir wollen annehmen, es ließe sich vor diese transscendentale Idee ein Gegenstand der Erfahrung finden: so müßte die empirische Anschauung irgend eines Gegenstandes als eine solche erkant werden, welche schlechthin kein Mannigfaltiges ausserhalb einander, und zur Einheit verbunden, enthält. Da nun von dem Nichtbewustseyn eines Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit ein solches in irgend einer Anschauung desselben Obiects, kein Schluß gilt, dieses leztere aber zur absoluten Simplicität durchaus nöthig ist, so folgt: daß diese aus keiner Wahrnehmung, welche sie auch sey, könne geschlossen werden. Da also etwas als ein schlechthin einfaches Obiect niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kan gegeben werden, die Sinnenwelt aber, als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angesehen werden muß: so ist überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieser zweite Satz der Antitheſis geht viel weiter als der erste, der das Einfache nur von der Anschauung des Zusammengesezten verbant, dahingegen dieser es aus der ganzen Natur wegschaft, daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenstandes der äusseren Anschauung (des Zusammengesezten), sondern aus dem Verhältniß desselben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewiesen werden können.

Anmerkung zur zweiten Antinomie.

I. zur Theſis.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen beſteht, ſo verſtehe ich darunter nur ein ſubſtanzielles Ganze, als das eigentliche Compoſitum, d. i. dieienige zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgeſondert (wenigſtens in Gedanken) gegeben, in eine wechſelſeitige Verbindung geſezt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum ſolte man eigentlich nicht Compoſitum, ſondern Totum nennen, weil die Theile deſſelben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich iſt. Er würde allenfalls ein Compoſitum ideale, aber nicht reale heiſſen können. Doch dieſes iſt nur Subtilität. Da der Raum kein Zuſammengeſeztes aus Subſtanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) iſt, ſo muß, wenn ich alle Zuſammenſetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punct übrig bleiben; denn dieſer iſt nur als die Gränze eines Raumes, (mithin eines Zuſammengeſezten) möglich. Raum und

Zeit

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Wider dieſen Satz einer unendlichen Theilung der Materie, deſſen Beweisgrund blos mathematiſch iſt, werden von den Monadiſten Einwürfe vorgebracht, welche ſich dadurch ſchon verdächtig machen: daß ſie die kläreſte mathematiſche Beweiſe nicht vor Einſichten in die Beſchaffenheit des Raumes, ſo fern er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie iſt, wollen gelten laſſen, ſondern ſie nur als Schlüſſe aus abſtracten aber willkührlichen Begriffen anſehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anſchauung zu erdenken, als die in der urſprünglichen Anſchauung des Raumes gegeben wird, und die Beſtimmungen deſſelben a priori nicht zugleich alles dasienige beträfen, was dadurch allein möglich iſt, daß es dieſen Raum erfüllet. Wenn man ihnen Gehör giebt: ſo müßte man, auſſer dem mathematiſchen Puncte, der einfach, aber kein Theil, ſondern blos die Gränze eines Raums iſt, ſich noch phyſiſche Puncte denken, die zwar auch einfach ſind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raums, durch ihre bloſſe Aggregation denſelben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeine und klare Widerlegungen dieſer Ungereimtheit, die man in Menge antrift, zu wiederhohlen, wie es denn gänzlich umſonſt iſt, durch blos discurſive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, ſo bemerke ich nur: daß, wenn die Philoſophie hier mit der Mathematik

Zeit bestehen also nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zustande einer Substanz gehöret, ob es gleich eine Grösse hat, (z. B. die Veränderung), besteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewisser Grad der Veränderung entsteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unser Schluß vom Zusammengesezten auf das Einfache gilt nur von vor sich selbst bestehenden Dingen. Accidenzen aber des Zustandes bestehen nicht vor sich selbst. Man kan also den Beweis vor die Nothwendigkeit des Einfachen, als dem Bestandtheile alles Substanziellen Zusammengesezten, und dadurch überhaupt seine Sache leichtlich dadurch verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn vor alles Zusammengesezte ohne Unterschied geltend machen will, wie es wirklich mehrmahlen schon geschehen ist.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, so fern es nothwendig im Zusammengesezten gegeben ist, indem dieses darin, als in seine Bestandtheile aufgelöset werden kan. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Monas

chicanirt, es darum geſchehe, weil ſie vergißt: daß es in dieſer Frage nur um Erſcheinungen und deren Bedingung zu thun ſey. Hier iſt es aber nicht genug, zum reinen Verſtandesbegriffe des Zuſammengeſezten den Begriff des Einfachen, ſondern zur Anſchauung des Zuſammengeſezten (der Materie) die Anſchauung des Einfachen zu finden, und dieſes iſt nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bey Gegenſtänden der Sinne gänzlich unmöglich. Es mag alſo von einem Ganzen aus Subſtanzen, welches blos durch den reinen Verſtand gedacht wird, immer gelten: daß wir vor aller Zuſammenſetzung deſſelben, das Einfache haben müſſen, ſo gilt dieſes doch nicht vom totum ſubſtantiale phaenomenon, welches, als empiriſche Anſchauung im Raume, die nothwendige Eigentſchaft bey ſich führt: daß kein Theil deſſelben einfach iſt, darum, weil kein Theil des Raumes einfach iſt. Indeſſen ſind die Monadiſten fein genug geweſen, dieſer Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen: daß ſie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenſtände äuſſerer Anſchauung (Cörper), ſondern dieſe, und das dynamiſche Verhältniß der Subſtanzen überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes vorausſetzen. Nun haben wir von Cörpern nur als Erſcheinungen einen Begriff, als ſolche aber ſetzen ſie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äuſſeren Erſcheinung nothwendig voraus, und die Ausflucht iſt alſo vergeblich, wie ſie denn auch oben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend iſt abgeſchnitten worden. Wären ſie Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde der Beweis der Monadiſten allerdings gelten.

nas (nach Leibnitzens Gebrauch) solte wol nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist (z. B. im Selbstbewustseyn) und nicht als Element des Zusammengesezten, welches man besser den Atomus nennen könte. Und da ich nur in Ansehung des Zusammengesezten die einfache Substanzen, als deren Elemente, beweisen will, so könte ich die Antitheſe der zweiten Antinomie, die transscendentale Atomistik nennen. Weil aber dieses Wort schon vorlängst zur Bezeichnung einer besondern Erklärungsart cörperlicher Erscheinungen (molecularum) gebraucht worden, und also empirische Begriffe voraussezt, so mag er der dialectische Grundsaz der Monadologie heissen.

Der

Die zweite dialectische Behauptung hat das besondere an sich: daß sie eine dogmatische Behauptung wider sich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige ist, welche sich unternimt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit dessen, was wir oben blos zu transscendentalen Ideen rechneten, nemlich die absolute Simplicität der Substanz, augenscheinlich zu beweisen: nemlich daß der Gegenstand des inneren Sinnes, das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz sey. Ohne mich hierauf iezt einzulassen, (da es oben ausführlicher erwogen ist) so bemerke ich nur: daß wenn etwas blos als Gegenstand gedacht wird, ohne irgend eine synthetische Bestimmung seiner Anschauung hinzu zu setzen, (wie denn dieses durch die ganz nackte Vorstellung: Ich, geschieht) so könne freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung in einer solchen Vorstellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädicate, wodurch ich diesen Gegenstand denke, blos Anschauungen des inneren Sinnes seyn, so kan darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges ausserhalb einander, mithin reale Zusammensetzung bewiese. Es bringt also nur das Selbstbewustseyn es so mit sich, daß, weil das Subiect, welches denkt, zugleich sein eigen Obiect ist, es sich selber nicht theilen kan (obgleich die ihm inhärirende Bestimmungen); denn in Ansehung seiner Selbst ist ieder Gegenstand absolute Einheit. Nichts destoweniger, wenn dieses Subiect äusserlich, als ein Gegenstand der Anschauung, betrachtet wird, so würde es doch wol Zusammensetzung in der Erscheinung an sich zeigen. So muß es aber iederzeit betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges ausserhalb einander sey oder nicht.

Der

Der Antinomie
Dritter Widerstreit

Thesis.

Die Caussalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Caussalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Beweis.

Man nehme an: es gebe keine andere Caussalität, als nach Gesetzen der Natur, so sezt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas seyn, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es iederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. Also ist die Caussalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Caussalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussezt u. s. w. Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es iederzeit nur einen subalternen, niemals aber

einen

der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur:

Beweis.

Setzet: es gebe eine Freiheit im transscendentalen Verstande, als eine besondere Art von Caussalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könten, nemlich ein Vermögen einen Zustand, mithin, auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen, so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Caussalität wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimt sey. Es sezt aber ein ieder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung, einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Caussalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transscendentale Freiheit dem Caussalgesetze entgegen und eine solche Verbindung der successiven

einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori bestimte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Caussalität nur nach Naturgesetzen möglich sey, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kan also nicht als die einzige angenommen werden.

Diesemnach muß eine Caussalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach nothwendigen Gesetzen bestimt sey, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist.

ceſſiven Zuſtände wirkender Urſachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich iſt, die alſo auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben alſo nichts als Natur, in welcher wir den Zuſammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten ſuchen müſſen. Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den Geſetzen der Natur, iſt zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kan nicht ſagen: daß, an ſtatt der Geſetze der Natur, Geſetze der Freiheit in die Cauſſalitat des Weltlaufs eintreten, weil, wenn dieſe nach Geſetzen beſtimt wäre, ſo wäre ſie nicht Freiheit, ſondern ſelbſt nichts anders als Natur. Natur alſo und transſcendentale Freiheit unterſcheiden ſich wie Geſetzmäſſigkeit und Geſetzloſigkeit, davon iene zwar den Verſtand mit der Schwierigkeit beläſtigt, die Abſtammung der Begebenheiten in der Reihe der Urſachen immer höher hinauf zu ſuchen, weil die Cauſſalität an ihnen iederzeit bedingt iſt, aber zur Schadloshaltung durchgängige und geſetzmäſſige Einheit der Erfahrung verſpricht, dahingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forſchenden Verſtande in der Kette der Urſachen Ruhe verheißt, indem ſie ihn zu einer unbedingten Cauſſalität führet, die von ſelbſt zu handeln anhebt, die aber, da ſie ſelbſt blind iſt, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zuſammenhängende Erfahrung möglich iſt.

Anmerkung zur dritten Antinomie.
1. zur Theſis.

Die transſcendentale Idee der Freiheit macht zwar bey weitem nicht den ganzen Inhalt des pſychologiſchen Begriffs dieſes Nahmens aus, welcher groſſen Theils empiriſch iſt, ſondern nur den der abſoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derſelben, iſt aber dennoch der eigentliche Stein des Anſtoſſes vor die Philoſophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Cauſſalität einzuräumen. Dasjenige alſo in der Frage über die Freiheit des Willens, was die ſpeculative Vernunft von jeher in ſo groſſe Verlegenheit geſezt hat, iſt eigentlich nur transſcendental und gehet lediglich darauf: ob ein Vermögen angenommen werden müſſe, eine Reihe von ſucceſſiven Dingen oder Zuſtänden von ſelbſt anzufangen. Wie ein ſolches möglich ſey, iſt nicht eben ſo nothwendig beantworten zu können, da wir uns eben ſo wol bey der Cauſſalität nach Naturgeſetzen damit begnügen müſſen, a priori zu erkennen, daß eine ſolche vorausgeſezt werden müſſe, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewiſſes Daſeyn das Daſeyn eines andern geſezt werde, auf keine Weiſe begreifen, und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müſſen. Nun haben wir dieſe Nothwendigkeit eines erſten Anfangs einer Reihe von Erſcheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich in ſo fern dargethan, als zur Begreiflichkeit eines Urſprungs der Welt erfoderlich iſt, indeſſen daß man alle nachfolgende Zuſtände vor eine Abfolge nach bloſſen Naturgeſetzen nehmen

II. Anmerkung zur Antitheſis.

Der Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transſcendentale Phyſiocratie), im Widerſpiel mit der Lehre von der Freiheit, würde ſeinen Satz, gegen die vernünftelnde Schlüſſe der lezteren, auf folgende Art behaupten. Wenn ihr kein mathematiſch Erſtes der Zeit nach in der Welt annehmt, ſo habt ihr auch nicht nöthig, ein dynamiſch Erſtes der Cauſſalität nach zu ſuchen. Wer hat euch geheiſſen, einen ſchlechthin erſten Zuſtand der Welt, und mithin einen abſoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erſcheinungen zu erdenken, und, damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunct verſchaffen möget, der unumſchränkten Natur Gränzen zu ſetzen. Da die Subſtanzen in der Welt iederzeit geweſen ſind, wenigſtens die Einheit der Erfahrung eine ſolche Vorausſetzung nothwendig macht, ſo hat es keine Schwierigkeit auch anzunehmen: daß der Wechſel ihrer Zuſtände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen iederzeit geweſen ſey, und mithin kein erſter Anfang, weder mathematiſch, noch dynamiſch, geſucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer ſolchen unendlichen Abſtammung, ohne ein erſtes Glied, in Anſehung deſſen alles übrige blos nachfolgend iſt, läßt ſich, ſeiner Möglichkeit nach, nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr dieſe Naturräthſel darum wegwerfen wollt, ſo werdet ihr euch genöthigt ſehen, viel ſynthetiſche Grundbeſchaffenheiten zu verwerfen, (Grundkräfte) die ihr eben ſo wenig begreifen könt,

nehmen kan. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Caussalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln. Man lasse sich aber hiebey nicht durch einen Mißverstand aufhalten: daß, da nemlich eine successive Reihe in der Welt nur einen comparativ ersten Anfang haben kan, indem doch immer ein Zustand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein absolut erster Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich sey. Denn wir reden hier nicht vom absolutersten Anfange der Zeit nach, sondern der Caussalität nach. Wenn ich jezt (zum Beispiel) völlig frey, und ohne den nothwendig bestimmenden Einfluß der Natururſachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschliessung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloſſer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloſſe Fortsetzung derselben, sondern die bestimmende Natururſachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Eräugniß, ganz auf, die zwar auf iene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Caussalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genant werden muß.

Die Bestätigung von der Bedürfniß der Vernunft, in der Reihe der Natururſachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daran sehr klar in die Augen: daß (die epicuriſche Schule ausgenommen) alle Philoſophen des Alterthums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Urſache, welche diese Reihe von Zuſtänden zuerst und von selbst anfieng. Denn aus bloſſer Natur unterfingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen.

Die

und selbst die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt muß euch anstössig werden. Denn, wenn ihr nicht durch Erfahrung fändet, daß sie wirklich ist, so würdet ihr niemals a priori ersinnen können, wie eine solche unaufhörliche Folge von Seyn und Nichtseyn möglich sey.

Wenn auch indessen allenfalls ein transscendentales Vermögen der Freiheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur ausserhalb der Welt seyn müssen, (wiewol es immer eine kühne Anmassung bleibt, ausserhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen, noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kan). Allein, in der Welt selbst, den Substanzen ein solches Vermögen beyzumessen, kan nimmermehr erlaubt seyn, weil alsdenn der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander nothwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nent, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, gröstentheils verschwinden würde. Denn es läßt sich neben einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit, kaum mehr Natur denken; weil die Gesetze der lezteren durch die Einflüsse der ersteren, unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der blossen Natur regelmässig und gleichförmig seyn würde, dadurch verwirret und unzusammenhängend gemacht wird.

Der Antinomie vierter Widerstreit

Thesis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendig Wesen ist.

Beweis.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn, ohne diese, würde selbst die Vorstellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben seyn *). Eine iede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorher geht und unter welcher sie nothwendig ist. Nun setzt ein iedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz, eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein absolutnothwendig ist. Also muß etwas Absolutnothwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt. Dieses Nothwendige aber gehöret selber zur Sinnenwelt. Denn setzet, es sey ausser derselben: so würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne daß

*) Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser obiectiv vorher, allein subiectiv, und in der Wirklichkeit des Bewußtseyns, ist diese Vorstellung doch nur, so wie iede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben.

der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Es exˈistirt überall kein schlechthinnothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache.

Beweis.

Setzet: die Welt selber, oder in ihr, sey ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen, entweder ein Anfang seyn, der unbedingtnothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet, oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechthinnothwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht; weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig seyn kan, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besizt.

Setzet dagegen: es gebe eine schlechthin nothwendige Welturſache ausser der Welt, so würde dieselbe als das

daß doch dieſe nothwendige Urſache ſelbſt zur Sinnenwelt gehörete. Nun iſt dieſes unmöglich. Denn, da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasienige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimt werden kan: ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit exiſtiren, da dieſe noch nicht war, (denn der Anfang iſt ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Alſo gehöret die Cauſſalität der nothwendigen Urſache der Veränderungen, mithin auch die Urſache ſelbſt, zu der Zeit, mithin zur Erſcheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt), folglich kan ſie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erſcheinungen, nicht abgeſondert gedacht werden. Alſo iſt in der Welt ſelbſt etwas Schlechthinnothwendiges enthalten (es mag nun dieſes die ganze Weltreihe ſelbſt, oder ein Theil derſelben ſeyn).

oberſte Glied in der Reihe der Urſachen der Weltverände-rungen, das Daſeyn der lezteren und ihre Reihe zuerſt anfangen *). Nun müßte ſie aber alsdenn auch anfan-gen zu handeln und ihre Cauſſalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erſcheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich ſie ſelbſt, die Urſache, nicht auſſer der Welt, ſeyn, welches der Vorausſetzung wider-ſpricht. Alſo iſt weder in der Welt, noch auſſer derſelben (aber mit ihr in Cauſſalverbindung) irgend ein ſchlechthin nothwendiges Weſen.

II. An-

*) Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erſte iſt activ, da die Urſache eine Reihe von Zuſtänden als ihre Wirkung anfängt (infit). Die zweite paſſiv, da die Cauſſalität in der Urſache ſelbſt anhebt (fit). Ich ſchlieſſe hier aus der erſteren auf die lezte.

Anmerkung zur vierten Antinomie

1. zur Thesis.

Um das Daseyn eines nothwendigen Wesens zu beweisen, liegt mir hier ob, kein anderes als cosmologisches Argument zu brauchen, welches nemlich von dem Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten im Begriffe aufsteigt, indem man dieses als die nothwendige Bedingung der absoluten Totalität der Reihe ansieht. Den Beweis, aus der bloßen Idee eines obersten aller Wesen überhaupt, zu versuchen, gehört zu einem andern Princip der Vernunft, und ein solcher wird daher besonders vorkommen müssen.

Der reine cosmologische Beweis kan nun das Daseyn eines nothwendigen Wesens nicht anders darthun, als daß er es zugleich unausgemacht lasse, ob dasselbe die Welt selbst, oder ein von ihr unterschiedenes Ding sey. Denn, um das leztere auszumitteln, dazu werden Grundsätze erfordert, die nicht mehr cosmologisch sind, und nicht in der Reihe der Erscheinungen fortgehen, sondern Begriffe von zufälligen Wesen überhaupt, (so fern sie blos als Gegenstände des Verstandes erwogen werden) und ein Princip, solche mit einem nothwendigen Wesen, durch bloße Begriffe, zu verknüpfen, welches alles vor eine transscendente Philosophie gehört, vor welche hier noch nicht der Platz ist.

Wenn man aber einmal den Beweis cosmologisch anfängt, indem man die Reihe von Erscheinungen, und den Regressus in derselben nach empirischen Gesetzen der Caussalität, zum Grunde legt: so kan man nachher davon nicht abspringen und auf etwas übergehen, was gar nicht in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derselben

II. Anmerkung zur Antitheſis.

Wenn man, beim Aufſteigen in der Reihe der Erſcheinungen, wider das Daſeyn einer ſchlechthin nothwendigen oberſten Urſache, Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, ſo müſſen ſich dieſe auch nicht auf bloſſe Begriffe vom nothwendigen Daſeyn eines Dinges überhaupt gründen und mithin nicht ontologiſch ſeyn, ſondern ſich aus der Cauſſalverbindung mit einer Reihe von Erſcheinungen, um zu derſelben eine Bedingung anzunehmen, die ſelbſt unbedingt iſt, hervor finden, folglich cosmologiſch und nach empiriſchen Geſetzen gefolgert ſeyn. Es muß ſich nemlich zeigen, daß das Aufſteigen in der Reihe der Urſachen (in der Sinnenwelt) niemals bey einer empiriſchunbedingten Bedingung endigen könne, und daß das cosmologiſche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuſtände, laut ihren Veränderungen, wider die Annehmung einer erſten, und die Reihe ſchlechthin zuerſt anhebenden Urſache ausfalle.

ben Bedeutung muß etwas als Bedingung angeſehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu ſeiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf dieſe höchſte Bedingung in continuirlichem Fortſchritte führen ſollte. Iſt nun dieſes Verhältniß ſinnlich und gehört zum möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch, ſo kan die oberſte Bedingung oder Urſache nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regreſſus beſchlieſſen, und das nothwendige Weſen muß als das oberſte Glied der Weltreihe angeſehen werden.

Gleichwol hat man ſich die Freiheit genommen, einen ſolchen Abſprung (μεταβασις εις ἀλλο γενος) zu thun. Man ſchloß nemlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empiriſche Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derſelben von empiriſchbeſtimmenden Urſachen und bekam eine aufſteigende Reihe empiriſcher Bedingungen, welches auch ganz Recht war. Da man aber hierin keinen erſten Anfang und kein oberſtes Glied finden konte, ſo gieng man plötzlich vom empiriſchen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Categorie, welche alsdenn eine blos intelligibele Reihe veranlaßte, deren Vollſtändigkeit auf dem Daſeyn einer ſchlechthinnothwendigen Urſache beruhete, die nunmehr, da ſie an keine ſinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Cauſſalität ſelbſt anzufangen, befreiet wurde. Dieſes Verfahren iſt aber ganz widerrechtlich, wie man aus folgenden ſchlieſſen kan.

Zufällig, im reinen Sinne der Categorie, iſt das, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Nun kan man aus der empiriſchen Zufälligkeit auf iene intelligibele gar nicht ſchlieſſen. Was verändert wird, deſſen Gegen-

theil

Es zeiget ſich aber in dieſer Antinomie ein ſeltſamer Contraſt: daß nemlich aus eben demſelben Beweisgrunde, woraus in der Theſis das Daſeyn eines Urweſens geſchloſſen wurde, in der Antitheſis das Nichtſeyn deſſelben, und zwar mit derſelben Schärfe, geſchloſſen wird. Erſt hieß es: es iſt ein nothwendiges Weſen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiemit alſo auch das Unbedingte (Nothwendige) in ſich faßt; Nun heißt es: es iſt kein nothwendiges Weſen, eben darum, weil die ganze verfloſſene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin insgeſamt wiederum bedingt ſeyn) in ſich faßt. Die Urſache hievon iſt dieſe. Das erſte Argument ſiehet nur auf die abſolute Totalität der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit beſtimt, und bekomt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges. Das zweite zieht dagegen die Zufälligkeit alles deſſen, was in der Zeitreihe beſtimt iſt, in Betrachtung, (weil vor iedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung ſelbſt wiederum als bedingt beſtimt ſeyn muß) wodurch denn alles Unbedingte,

und

theil (seines Zustandes) ist zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich, mithin ist dieses nicht das contradictorische Gegentheil des vorigen Zustandes, wozu erfodert wird, daß in derselben Zeit, da der vorige Zustand war, an die Stelle desselben sein Gegentheil hätte seyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geschlossen werden kan. Ein Cörper, der in Bewegung war = A, kömt in Ruhe = non A. Daraus nun, daß ein entgegengesezter Zustand vom Zustande A auf diesen folgt, kan gar nicht gschlossen werden, daß das contradictorische Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig sey; denn dazu würde erfordert werden, daß in derselben Zeit, da die Bewegung war, anstatt derselben die Ruhe habe seyn können. Nun wissen wir nichts weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer anderen Zeit sind einander nicht contradictorisch entgegengesezt. Also beweiset die Succession entgegengesezter Bestimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verstandes, und kan also auch nicht auf das Daseyn eines nothwendigen Wesens nach reinen Verstandesbegriffen, führen. Die Veränderung beweiset nur die empirische Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zustand vor sich selbst, ohne eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte statt finden können, zu Folge dem Gesetze der Caussalität. Diese Ursache, und wenn sie auch als schlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf diese Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erscheinungen gehören.

Der

und alle absolute Nothwendigkeit, gänzlich wegfällt. Indessen ist die Schlußart in beiden, selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche mehrmalen in den Fall geräth, sich mit sich selbst zu entzweien, nachdem sie ihren Gegenstand aus zwey verschiedenen Standpuncten erwägt. Herr von Mairan hielt den Streit zweier berühmter Astronomen, der aus einer ähnlichen Schwierigkeit über die Wahl des Standpuncts entsprang, vor ein gnugsam merkwürdiges Phänomen, um darüber eine besondere Abhandlung abzufassen. Der eine schloß nemlich so: der Mond drehet sich um seine Achse, darum, weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt, der andere: der Mond drehet sich nicht um seine Achse, eben darum, weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt. Beide Schlüsse waren richtig, nachdem man den Standpunct nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte.

Der Antinomie der reinen Vernunft Dritter Abschnitt.

Von dem Interesse der Vernunft bey diesem ihrem Widerstreite.

Da haben wir nun das ganze dialectische Spiel der cosmologischen Ideen, die es gar nicht verstatten, daß ihnen ein congruirender Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ia nicht einmal, daß die Vernunft sie einstimmig mit allgemeinen Erfahrungsgesetzen denke, die gleichwol doch nicht willkührlich erdacht sind, sondern auf welche die Vernunft im continuirlichen Fortgange der empirischen Synthesis nothwendig geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung iederzeit nur bedingt bestimt werden kan, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will. Diese vernünftelnde Behauptungen sind so viel Versuche, vier natürliche und unvermeidliche Problemen der Vernunft aufzulösen, deren es also nur gerade so viel, nicht mehr auch nicht weniger, geben kan, weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen giebt, welche die empirische Synthesis a priori begränzen.

Wir haben die glänzende Anmassungen, der ihr Gebiete über alle Gränzen der Erfahrung erweiternden Vernunft, nur in trokenen Formeln, welche blos den Grund

ihrer

ihrer rechtlichen Anſprüche enthalten, vorgeſtellt und, wie es einer Transſcendental-Philoſophie geziemt, dieſe von allem Empiriſchen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demſelben hervorleuchten kan. In dieſer Anwendung aber, und der fortſchreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem ſie von dem Felde der Erfahrungen anhebt, und ſich bis zu dieſen erhabenen Ideen almählig hinaufſchwingt, zeigt die Philoſophie eine Würde, welche, wenn ſie ihre Anmaſſungen nur behaupten könte, den Werth aller anderen menſchlichen Wiſſenſchaft weit unter ſich laſſen würde, indem ſie die Grundlage zu unſeren gröſſeſten Erwartungen und Ausſichten auf die lezten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen ſich endlich vereinigen müſſen, verheißt. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Gränze ihrer Ausdehnung im Raume habe, ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbſt eine untheilbare und unzerſtörliche Einheit, oder nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frey, oder, wie andere Weſen, an dem Faden der Natur und des Schickſals geleitet ſey, ob es endlich eine oberſte Welturſache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den lezten Gegenſtand ausmachen, bey dem wir in allen unſeren Betrachtungen ſtehen bleiben müſſen: das ſind Fragen, um deren Auflöſung der Mathematiker gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft dahin gäbe; denn dieſe kan ihm doch in Anſehung der höchſten und angelegenſten Zwecke der

Menſch-

Menschheit keine Befriedigung verschaffen. Selbst die eigentliche Würde der Mathematik (diesem Stolze der menschlichen Vernunft) beruhet darauf: daß, da sie der Vernunft die Leitung giebt, die Natur im Grossen sowol als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit, imgleichen in der bewundernswürdigen Einheit der sie bewegenden Kräfte, weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philosophie einzusehen, sie dadurch selbst zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft, Anlaß und Aufmunterung giebt, imgleichen die damit beschäftigte Weltweisheit mit den vortreflichsten Materialien versorgt, ihre Nachforschung, so viel deren Beschaffenheit es erlaubt, durch angemessene Anschauungen zu unterstützen.

Unglücklicher Weise vor die Speculation (vielleicht aber zum Glück vor die practische Bestimmung des Menschen) siehet sich die Vernunft, mitten unter ihren gröstesten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen so befangen, daß, da es sowol ihrer Ehre, als auch sogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich ist, sich zurück zu ziehen, und diesem Zwist als einem blossen Spielgefechte gleichgültig zuzusehen, noch weniger schlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenstand des Streits sehr interessirt, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein blosser Mißverstand daran Schuld sey, nach dessen Erörterung zwar

beider Seits stolze Ansprüche vielleicht wegfallen, aber davor ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen würde.

Wir wollen voriezt diese gründliche Erörterung noch etwas aussetzen, und zuvor in Erwegung ziehen: auf welche Seite wir uns wol am liebsten schlagen möchten, wenn wir etwa genöthigt würden, Parthey zu nehmen. Da wir in diesem Falle, nicht den logischen Probierstein der Wahrheit, sondern blos unser Interesse befragen, so wird eine solche Untersuchung, ob sie gleich in Ansehung des strittigen Rechts beider Theile nichts ausmacht, dennoch den Nutzen haben, es begreiflich zu machen: warum die Theilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geschlagen haben, ohne daß eben eine vorzügliche Einsicht des Gegenstandes daran Ursache gewesen, imgleichen noch andere Nebendinge zu erklären, z. B. die zelotische Hitze des einen und die kalte Behauptung des andern Theils, warum sie gerne der einen Parthey freudigen Beifall zuiauchzen, und wider die andere zum voraus, unversöhnlich eingenommen sind.

Es ist aber etwas, das bey dieser vorläufigen Beurtheilung den Gesichtspunct bestimt, aus dem sie allein mit gehöriger Gründlichkeit angestellet werden kan, und dieses ist die Vergleichung der Principien, von denen beide Theile ausgehen. Man bemerkt unter den Behauptungen der Antitheſis, eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime, nemlich

ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen in der Welt, sondern auch in Auflösung der transscendentalen Ideen, vom Weltall selbst. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis, ausser der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen, noch intellectuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime ist so fern nicht einfach. Ich will sie aber, von ihrem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal, den Dogmatism der reinen Vernunft nennen.

Auf der Seite also des Dogmatismus, in Bestimmung der cosmologischen Vernunftideen, oder der Thesis, zeiget sich

zuerst ein gewisses practisches Interesse, woran ieder wolgesinte, wenn er sich auf seinen wahren Vortheil versteht, herzlich Theil nimt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frey und über den Naturzwang erhoben sey, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben.

Zweitens äussert sich auch ein speculatives Interesse der Vernunft auf dieser Seite. Denn, wenn man die transscendentale Ideen auf solche Art annimt und gebraucht,

braucht, ſo kan man völlig a priori die ganze Kette der Bedingungen faſſen, und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt, welches die Antitheſis nicht leiſtet, die dadurch ſich ſehr übel empfielt, daß ſie auf die Frage, wegen der Bedingungen ihrer Syntheſis, keine Antwort geben kan, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig lieſſe. Nach ihr muß man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufſteigen, ieder Theil führt auf einen noch kleineren Theil, iede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Urſache über ſich, und die Bedingungen des Daſeyns überhaupt ſtützen ſich immer wiederum auf andere, ohne iemals in einem ſelbſtſtändigen Dinge als Urweſen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

Drittens hat dieſe Seite auch den Vorzug der Popularität, der gewiß nicht den kleineſten Theil ſeiner Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verſtand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Syntheſis nicht die mindeſte Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt iſt, zu den Folgen abwerts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzuſteigen, und hat in den Begriffen des abſolut Erſten (über deſſen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen feſten Punct, um die Leitſchnur ſeiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem raſtloſen Aufſteigen vom Bedingten zur Bedingung, iederzeit mit einem Fuße in der Luft, gar keinen Wolgefallen finden kan.

Auf der Seite des Empirismus in Beſtimmung der cosmologiſchen Ideen, oder der Antitheſis

findet ſich erſtlich, kein ſolches practiſches Intereſſe aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bey ſich führen. Vielmehr ſcheinet der bloſſe Empirism beiden alle Kraft und Einfluß zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und alſo auch ohne Urheber, unſer Wille nicht frey und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie iſt, ſo verliehren auch die moraliſche Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit, und fallen mit den transſcendentalen Ideen, welche ihre theoretiſche Stütze ausmachten.

Dagegen bietet aber der Empirism dem ſpeculativen Intereſſe der Vernunft Vortheile an, die ſehr anlockend ſeyn und diejenige weit übertreffen, die der dogmatiſche Lehrer der Vernunftideen verſprechen mag. Nach jenem iſt der Verſtand iederzeit auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nemlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Geſetze er nachſpühren und vermittelſt derſelben er ſeine ſichere und faßliche Erkentniß ohne Ende erweitern kan. Hier kan und ſoll er den Gegenſtand, ſo wol an ſich ſelbſt, als in ſeinen Verhältniſſen, der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kan. Nicht allein, daß er nicht nöthig hat, dieſe Kette der Naturordnung zu verlaſſen, um ſich

an

an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kent, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können, sondern es ist ihm nicht einmal erlaubt, sein Geschäfte zu verlassen und unter dem Vorwande, es sey nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiete der idealisirenden Vernunft und zu transscendenten Begriffen über zu gehen, wo er nicht weiter nöthig hat zu beobachten und den Naturgesetzen gemäß zu forschen, sondern nur zu denken und zu dichten, sicher, daß er nicht durch Thatsachen der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugniß eben nicht gebunden ist, sondern sie vorbeigehen, oder sie so gar selbst einem höheren Ansehen, nemlich dem der reinen Vernunft, unterordnen darf.

Der Empiriſt wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur vor die schlechthinerste anzunehmen, oder irgend eine Gränze seiner Aussicht in den Umfang derselben als die äusserste anzusehen, noch von den Gegenständen der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflösen und in der Anschauung synthetisch bestimmen kan, (dem Ausgedehnten) zu denen überzugehen, die weder Sinn, noch Einbildungskraft iemals in concreto darstellen kan (dem Einfachen), noch einräumen: daß man selbst in der Natur ein Vermögen, unabhängig von Gesetzen der Natur zu wirken, (Freiheit), zum Grunde lege und dadurch dem Verstande sein Geschäfte schmälere, an dem Leitfaden nothwendiger Regeln dem Entstehen der Erscheinungen nachzuspühren, noch

endlich zugeben: daß man irgend wozu die Ursache ausserhalb der Natur suche, (Urwesen) weil wir nichts weiter, als diese kennen, indem sie es allein ist, welche uns Gegenstände darbietet, und von ihren Gesetzen unterrichten kan.

Zwar, wenn der empirische Philosoph mit seiner Antithese keine andere Absicht hat: als den Vorwitz und die Vermessenheit, der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft, niederzuschlagen, welche mit Einsicht und Wissen groß thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören, und das, was man in Ansehung des practischen Interesse gelten läßt, vor eine Beförderung des speculativen Interesse ausgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureissen, und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkentniß, ihn an transscendentale Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkent, daß man nichts wisse, wenn, sage ich, der Empirist sich hiemit begnügete, so würde sein Grundsatz eine Maxime der Mässigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen und zugleich der grössest möglichen Erweiterung unseres Verstandes, durch den eigentlich uns vorgesezten Lehrer, nemlich die Erfahrung, seyn. Denn, in solchem Falle, würden uns intellectuelle Voraussetzungen und Glaube, zum Behuf unserer practischen Angelegenheit nicht genommen werden, nur könte man sie nicht unter dem Titel und dem Pompe von Wissenschaft und Vernunft-

ein-

einsicht auftreten lassen; weil das eigentliche speculative Wissen überall keinen anderen Gegenstand, als den der Erfahrung treffen kan und, wenn man ihre Gränze überschreitet, die Syntheſis, welche neue und von iener unabhängige Erkentnisse versucht, kein Subſtratum der Anschauung hat, an welchem sie ausgeübt werden könte.

So aber, wenn der Empirismus in Ansehung der Ideen (wie es mehrentheils geschieht) selbst dogmatisch wird und dasienige dreust verneinet, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkentnisse ist, so fällt er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelhafter ist, weil dadurch dem practischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachtheil verursachet wird.

Dies ist der Gegensatz des Epicureisms *) gegen den Platonism.

*) Es ist indessen noch die Frage, ob Epicur diese Grundsätze als objective Behauptungen iemals vorgetragen habe? Wenn sie etwa weiter nichts, als Maximen des speculativen Gebrauchs der Vernunft waren, so zeigte er daran einen ächteren philosophischen Geist, als irgend einer der Weltweisen des Alterthums: daß man in Erklärung der Erscheinungen so zu Werke gehen müsse, als ob das Feld der Untersuchung durch keine Gränze oder Anfang der Welt abgeschnitten sey, den Stoff der Welt so annehmen, wie er seyn muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen, daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie sie durch unveränderliche Naturgesetze bestimt werden, und endlich keine von der Welt unterschiedene Ursache müsse gebraucht werden,

Ein ieder von beiden sagt mehr als er weiß, doch so: daß der erstere das Wissen, obzwar zum Nachtheile des Practischen aufmuntert und befördert, der zweite zwar zum Practischen vortrefliche Principien an die Hand giebt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives Wissen vergönnet ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen.

Was endlich das dritte Moment, worauf bey der vorläufigen Wahl zwischen beiden strittigen Theilen gesehen werden kan, anlangt: so ist es überaus befremdlich, daß der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider ist, ob man gleich glauben sollte, der gemeine Verstand werde einen Entwurf begierig aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkentnisse und deren vernunftmäßigen Zusammenhang zu befriedigen verspricht, an statt daß die transscendentale Dogmatik ihn nöthigt, zu Begriffen hinaufzusteigen, welche die Einsicht und das Vernunftvermögen der im Denken geübtesten Köpfe weit übersteigen.

Aber

den, sind noch iezt sehr richtige aber wenig beobachtete Grundsätze, die speculative Philosophie zu erweitern, so wie auch die Principien der Moral, unabhängig von fremden Hülfsquellen auszufinden, ohne daß darum derjenige, welcher verlangt, iene dogmatische Sätze, so lange als wir mit der blossen Speculation beschäftigt sind, zu ignoriren, darum beschuldigt werden darf, er wolle sie läugnen.

Aber eben dieſes iſt ſein Bewegungsgrund. Denn er befindet ſich alsdenn in einem Zuſtande, in welchem ſich auch der Gelehrteſte über ihn nichts herausnehmen kan. Wenn er wenig oder nichts davon verſteht, ſo kan ſich doch auch niemand rühmen, viel Mehr davon zu verſtehen und, ob er gleich hierüber nicht ſo ſchulgerecht, als andere ſprechen kan, ſo kan er doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtſten iſt, weil man davon nichts weiß; anſtatt, daß er über der Nachforſchung der Natur ganz verſtummen und ſeine Unwiſſenheit geſtehen müßte. Gemächlichkeit und Eitelkeit alſo ſind ſchon eine ſtarke Empfehlung dieſer Grundſätze. Ueberdem, ob es gleich einem Philoſophen ſehr ſchwer wird, etwas als Grundſatz anzunehmen, ohne deshalb ſich ſelbſt Rechenſchaft geben zu können, noch weniger Begriffe, deren obiective Realität nicht eingeſehen werden kan, einzuführen: ſo iſt doch dem gemeinen Verſtande nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuverſichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine ſolche Vorausſetzung ſelbſt zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil ſie ihm, (der nicht weiß, was Begreiffen heißt,) niemals in den Sinn komt, und er hält das vor bekant, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig iſt. Zulezt aber verſchwindet alles ſpeculative Intereſſe bey ihm vor dem practiſchen, und er bildet ſich ein, das einzuſehen und zu wiſſen, was anzunehmen oder zu glauben, ihn ſeine Beſorgniſſe oder Hoffnungen antreiben.

So ist der Empirismus der transscendental-idealisirenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt und, so viel Nachtheiliges wider die oberste practische Grundsätze sie auch enthalten mag, so ist doch gar nicht zu besorgen: daß sie die Gränzen der Schule iemals überschreiten und im gemeinen Wesen ein, nur einiger massen beträchtliches, Ansehen und einige Gunst bey der grossen Menge erwerben werde.

Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architectonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkentnisse, als gehörig zu einem möglichen System, und verstattet daher auch nur solche Principien, die eine vorhabende Erkentniß wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammen zu stehen. Die Sätze der Antithesis sind aber von der Art: daß sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkentnissen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen giebt es über einen Zustand der Welt immer einen noch älteren, in iedem Theile immer noch andere wiederum theilbare, vor ieder Begebenheit eine andere, die wiederum eben so wol anderweitig erzeugt war, und im Daseyn überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erstes Daseyn anzuerkennen. Da also die Antithesis nirgend ein Erstes einräumt und keinen Anfang, der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könte, so ist ein vollständiges Gebäude der Erkentniß, bey dergleichen Voraussetzungen, gänzlich unmöglich.

Daher

Daher führt das architectoniſche Intereſſe der Vernunft (welches nicht empiriſche, ſondern reine Vernunfteinheit a priori fodert) eine natürliche Empfehlung vor die Behauptungen der Theſis bey ſich.

Könte ſich aber ein Menſch von allem Intereſſe losſagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, blos nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: ſo würde ein ſolcher, geſezt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er ſich zu einer, oder andern der ſtrittigen Lehren bekennete, in einem unaufhörlich ſchwankenden Zuſtande ſeyn. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen: der menſchliche Wille ſey frey; Morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er davor halten: die Freiheit ſey nichts als Selbſttäuſchung und alles ſey blos Natur. Wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, ſo würde dieſes Spiel der blos ſpeculativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verſchwinden und er würde ſeine Principien blos nach dem practiſchen Intereſſe wählen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der Prüfung ſeiner eigenen Vernunft zu widmen, hiebey aber alle Partheylichkeit gänzlich auszuziehen, und ſo ſeine Bemerkungen anderen zur Beurtheilung öffentlich mitzutheilen: ſo kan es niemanden verargt, noch weniger verwehrt werden, die Sätze und

Gegen-

Gegensätze, so wie sie sich, durch keine Drohung geschreckt, vor Geschworenen von seinem eigenen Stande (nemlich dem Stande schwacher Menschen) vertheidigen können, auftreten zu lassen.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Vierter Abschnitt.
Von den
Transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so fern sie schlechterdings müssen aufgelöset werden können.

Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Großsprecherey und ein so ausschweifender Eigendünkel seyn, daß man dadurch sich sofort um alles Zutrauen bringen müßte. Gleichwol giebt es Wissenschaften, deren Natur es so mit sich bringt, daß eine iede darin vorkommende Frage, aus dem was man weiß, schlechthin beantwortlich seyn muß, weil die Antwort aus denselben Quellen entspringen muß, daraus die Frage entspringt, und wo es keinesweges erlaubt ist, unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen, sondern die Auflösung gefodert werden kan. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht sey, muß man der Regel nach wissen können, weil es unsere Verbindlichkeit betrift und wir zu dem, was wir nicht wissen können, auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der

Er-

Erſcheinungen der Natur muß uns indeſſen vieles ungewiß und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wiſſen, zu dem, was wir erklären ſollen, bey weitem nicht in allen Fällen zureichend iſt. Es frägt ſich nun: ob in der Transſcendentalphiloſophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrift, durch eben dieſe reine Vernunft unbeantwortlich ſey und ob man ſich ihrer entſcheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es, als ſchlechthin ungewiß (aus allen dem, was wir erkennen können) demienigen beyzählt, wovon wir zwar ſo viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, ſie iemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, daß die Transſcendentalphiloſophie unter allem ſpeculativen Erkentniß dieſes Eigenthümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenſtand betrift, vor eben dieſelbe menſchliche Vernunft unauflöslich ſey und daß kein Vorſchützen einer unvermeidlichen Unwiſſenheit und unergründlicher Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frey ſprechen könne, ſie gründlich und vollſtändig zu beantworten; weil eben derſelbe Begriff, der uns in den Stand ſezt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf dieſe Frage zu antworten, indem der Gegenſtand auſſer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bey Recht und Unrecht).

Es sind aber in der Transscendentalphilosophie keine andere, als nur die cosmologische Fragen, in Ansehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beschaffenheit des Gegenstandes betrift, fodern kan, ohne daß dem Philosophen erlaubt ist, sich derselben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorschützt, und diese Fragen können nur cosmologische Ideen betreffen. Denn der Gegenstand muß empirisch gegeben seyn und die Frage geht nur auf die Angemessenheit desselben mit einer Idee. Ist der Gegenstand transscendental und also selbst unbekant, z. B. ob das Etwas, dessen Erscheinung (in uns selbst) das Denken ist (Seele) ein an sich einfaches Wesen sey, ob es eine Ursache aller Dinge insgesamt gebe, die schlechthin nothwendig ist u. s. w., so sollen wir zu unserer Idee einen Gegenstand suchen, von welchem wir gestehen können, daß er uns unbekant, aber deswegen doch nicht unmöglich sey *). Die cosmologi-

*) Man kan zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand vor eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nemlich was er sey, aber wol daß die Frage selbst nichts sey, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben worden. Daher sind alle Fragen der transscendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn sie betreffen das transsc. Subiect aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Erscheinung ist und also nicht als Gegenstand gegeben ist, und worauf keine der Categorien (auf welche doch eigentlich die Frage gestellt

logiſche Ideen haben allein das Eigenthümliche an ſich, daß ſie ihren Gegenſtand und die zu deſſen Begriff erfoderliche empiriſche Syntheſis, als gegeben vorausſetzen können und die Frage, die aus ihnen entſpringt, betrift nur den Fortgang dieſer Syntheſis, ſo fern er abſolute Totalität enthalten ſoll, welche leztere nichts Empiriſches mehr iſt, indem ſie in keiner Erfahrung gegeben werden kan. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenſtande einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an ſich ſelbſt die Rede iſt, ſo kan die Beantwortung der transſcendenten cosmologiſchen Frage, auſſer der Idee ſonſt nirgend liegen, denn ſie betrift keinen Gegenſtand an ſich ſelbſt, und in Anſehung der möglichen Erfahrung ſo wird nicht nach demienigen gefragt, was in concreto in irgend einer Erfahrung gegeben werden kan, ſondern was in der Idee liegt, der ſich die empiriſche Syntheſis blos nähern ſoll: alſo muß ſie aus der Idee allein aufgelöſet werden können; denn dieſe iſt ein bloſſes Geſchöpf der Vernunft, welche alſo die Verantwortung nicht von ſich abweiſen und auf den unbekanten Gegenſtand ſchieben kan.

Es

ſtellt iſt) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. Alſo iſt hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt: daß keine Antwort auch eine Antwort ſey, nemlich daß eine Frage nach der Beſchaffenheit desienigen Etwas, was durch kein beſtimtes Prädicat gedacht werden kan, weil es gänzlich auſſer der Sphäre der Gegenſtände geſezt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer ſey.

Es ist nicht so ausserordentlich, als es anfangs scheint: daß eine Wissenschaft in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (quæstiones domesticæ) lauter gewisse Auflösungen fodern und erwarten könne, ob sie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden sind. Ausser der Transscendentalphilosophie giebt es noch zwey reine Vernunftwissenschaften, eine, blos speculativen, die andere practischen Inhalts: reine Mathematik und reine Moral. Hat man wol iemals gehört: daß, gleichsam wegen einer nothwendigen Unwissenheit der Bedingungen, es vor ungewiß sey ausgegeben worden, welches Verhältniß der Durchmesser zum Kreise ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe. Da es durch erstere gar nicht congruent gegeben werden kan, durch die zweite aber noch nicht gefunden ist, so urtheilte man: daß wenigstens die Unmöglichkeit solcher Auflösung mit Gewißheit erkant werden könne und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kan nichts Ungewisses seyn, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und sinnleer sind, oder blos aus unseren Vernunftbegriffen fliessen müssen. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Ansehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kan, weil die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern ausser uns liegt und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden,

mit-

mithin kein ſicherer Aufſchluß erwartet werden kan. Ich rechne die Fragen der transſcendentalen Analytik, welche die Deduction unſerer reinen Erkentniß betreffen, nicht hieher, weil wir iezt nur von der Gewißheit der Urtheile in Anſehung der Gegenſtände und nicht in Anſehung des Urſprungs unſerer Begriffe ſelbſt handeln.

Wir werden alſo der Verbindlichkeit einer wenigſtens critiſchen Auflöſung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können: daß wir über die enge Schranken unſerer Vernunft Klagen erheben, und mit dem Scheine einer demuthsvollen Selbſterkentniß, bekennen: es ſey über unſere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her ſey, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Weſen erfüllet, oder innerhalb gewiſſen Gränzen eingeſchloſſen ſey; ob irgend in der Welt etwas einfach ſey, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden müſſe; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an ſich nothwendiges Weſen gebe, oder ob alles ſeinem Daſeyn nach bedingt und mithin äuſſerlich abhängend und an ſich zufällig ſey. Denn alle dieſe Fragen betreffen einen Gegenſtand, der nirgend anders, als in unſeren Gedanken gegeben werden kan, nemlich die ſchlechthin unbedingte Totalität der Syntheſis der Erſcheinungen. Wenn wir darüber aus unſeren eigenen Begriffen nichts gewiſſes

ſagen und ausmachen können, ſo dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache ſchieben, die ſich uns verbirgt; denn es kan uns dergleichen Sache (weil ſie auſſer unſerer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, ſondern wir müſſen die Urſache in unſerer Idee ſelbſt ſuchen, welche ein Problem iſt, das keine Auflöſung verſtattet und wovon wir doch hartnäckigt annehmen, als entſpreche ihr ein wirklicher Gegenſtand. Eine deutliche Darlegung der Dialectik, die in unſerem Begriffe ſelbſt liegt, würde uns bald zur völligen Gewißheit bringen, von dem, was wir in Anſehung einer ſolchen Frage zu urtheilen haben.

Man kan eurem Vorwande der Ungewißheit in Anſehung dieſer Probleme zuerſt dieſe Frage entgegenſetzen, die ihr wenigſtens deutlich beantworten müſſet: Woher kommen euch die Ideen, deren Auflöſung euch hier in ſolche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erſcheinungen, deren Erklärung ihr bedürft und wovon ihr, zufolge dieſer Ideen, nur die Principien, oder die Regel ihrer Expoſition zu ſuchen habt? Nehmet an, die Natur ſey ganz vor euch aufgedekt; euren Sinnen, und dem Bewuſtſeyn alles deſſen, was eurer Anſchauung vorgelegt iſt, ſey nichts verborgen: ſo werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenſtand eurer Ideen in concreto erkennen können (denn es wird, auſſer dieſer vollſtändigen Anſchauung, noch eine vollendete Syntheſis und das Bewuſtſeyn ihrer abſoluten

Tota-

Totalität erfodert, welches durch gar kein empiriſches Erkentniß möglich iſt), mithin kan eure Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erſcheinung nothwendig und alſo gleichſam durch den Gegenſtand ſelbſt aufgegeben ſeyn. Denn der Gegenſtand kan euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kan. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es ſey im Raume, oder in der Zeit, befangen und komt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieſes Unbedingte in einem abſoluten Anfange der Syntheſis, oder einer abſoluten Totalität der Reihe, ohne allen Anfang, zu ſetzen ſey. Das All aber in empiriſcher Bedeutung iſt iederzeit nur comparativ. Das abſolute All der Gröſſe (das Weltall), der Theilung, der Abſtammung, der Bedingung des Daſeyns überhaupt, mit allen Fragen: ob es durch endliche, oder ins unendliche fortzuſetzende Syntheſis zu Stande zu bringen ſey, gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erſcheinungen eines Cörpers nicht im mindeſten beſſer, oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmet, er beſtehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zuſammengeſezten Theilen; denn es kan euch keine einfache Erſcheinung und eben ſo wenig auch eine unendliche Zuſammenſetzung, iemals vorkommen. Die Erſcheinungen verlangen nur erklärt zu werden, ſo weit ihre Erklärungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben ſind, alles aber, was iemals an ihnen gegeben werden mag, in

einem absoluten Ganzen zusammengenommen, ist selbst eine Wahrnehmung. Dieses All aber ist es eigentlich, dessen Erklärung in den transscendentalen Vernunftaufgaben gefodert wird.

Da also selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kan, so könnet ihr nicht sagen: daß es ungewiß sey, was hierüber dem Gegenstande beyzulegen sey. Denn euer Gegenstand ist blos in eurem Gehirne und kan ausser demselben gar nicht gegeben werden, daher ihr nur davor zu sorgen habt, mit euch selbst einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch Gegebenen und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Obiects macht. Die dogmatische Auflösung ist also nicht etwa ungewiß, sondern unmöglich. Die critische aber, welche völlig gewiß seyn kan, betrachtet die Frage gar nicht obiectiv, sondern nach dem Fundamente der Erkentniß, worauf sie gegründet ist.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Fünfter Abschnitt.
Sceptische Vorstellung der cosmologischen Fragen durch alle vier transscendentale Ideen.

Wir würden von der Foderung gern abstehen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie sie wolte, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch grössere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. Wenn unsere Frage blos auf Beiahung oder Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermuthliche Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin gestellt seyn zu lassen und zuvörderst in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine und was, wenn sie auf der Gegenseite ausfiele. Trift es sich nun: daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) herauskömt, so haben wir eine gegründete Auffoderung unsere Frage selbst critisch zu untersuchen, und zu sehen: ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe und mit einer Idee spiele, die ihre Falschheit, besser in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgesonderten Vorstellung verräth. Das ist der grosse Nutzen, den

den die sceptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines grossen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben seyn kan, um an dessen Statt eine nüchterne Critik zu setzen, die, als ein wahres Cataracticon, den Wahn zusamt seinem Gefolge, der Vielwisserey, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer cosmologischen Idee zum voraus einsehen könte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regressiven Synthesis der Erscheinungen sie sich auch schlüge, so würde sie doch vor einen ieden Verstandesbegriff entweder zu groß oder zu klein seyn, so würde ich begreifen: daß, da iene doch es nur mit einem Gegenstande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verstandesbegriffe angemessen seyn soll, sie ganz leer und ohne Bedeutung seyn müsse, weil ihr der Gegenstand nicht anpaßt, ich mag ihn derselben bequemen, wie ich will. Und dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen, die Vernunft, so lange sie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt

Erstlich an: die Welt habe keinen Anfang, so ist sie vor euren Begriff zu groß; denn dieser, welcher in einem successiven Regressus besteht, kan die ganze verflossene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: sie habe einen Anfang, so ist sie wiederum vor euren Verstandesbegriff, in dem nothwendigen empirischen Regressus zu

klein.

klein. Denn, weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, vorausſezt, ſo iſt er noch nicht unbedingt, und das Geſetz des empiriſchen Gebrauchs des Verſtandes legt es euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt iſt alſo offenbar vor dieſes Geſetz zu klein.

Eben ſo iſt es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wegen der Weltgröſſe, dem Raum nach, bewandt. Denn iſt ſie unendlich und unbegränzt, ſo iſt ſie vor allen möglichen empiriſchen Begriff zu groß. Iſt ſie endlich und begränzt, ſo fragt ihr mit Recht noch, was beſtimt dieſe Gränze? Der leere Raum iſt nicht ein vor ſich beſtehendes Correlatum der Dinge und kan keine Bedingung ſeyn, bey der ihr ſtehen bleiben könnet, noch viel weniger eine empiriſche Bedingung, die einen Theil einer möglichen Erfahrung ausmachte (denn wer kan eine Erfahrung vom Schlechthinleeren haben). Zur abſoluten Totalität aber der empiriſchen Syntheſis wird iederzeit erfodert, daß das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff ſey. Alſo iſt eine begränzte Welt vor euren Begriff zu klein.

Zweitens, beſteht iede Erſcheinung im Raume (Materie) aus unendlich viel Theilen, ſo iſt der Regreſſus der Theilung vor euren Begriff iederzeit zu groß, und ſoll die Theilung des Raumes irgend bey einem Gliede derſelben (dem Einfachen) aufhören, ſo iſt er vor die Idee des Unbedingten zu klein. Denn dieſes Glied läßt noch immer

einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig.

Drittens, nehmet ihr an: in allem, was in der Welt geschieht, sey nichts, als Erfolg nach Gesetzen der Natur, so ist die Caussalität der Ursache immer wiederum etwas, das geschieht, und euren Regressus zu noch höherer Ursache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören nothwendig macht. Die blosse wirkende Natur ist also vor allen euren Begriff, in der Synthesis der Weltbegebenheiten, zu groß.

Wählt ihr, hin und wieder, von selbst gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freiheit: so verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgesetze, und nöthigt euch, über diesen Punct nach dem Caussalgesetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung vor euren nothwendigen empirischen Begriff zu klein ist.

Viertens. Wenn ihr ein schlechthin nothwendiges Wesen (es sey die Welt selbst oder Etwas in der Welt oder die Welturſache) annehmt: so sezt ihr es in eine, von iedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernte Zeit; weil es sonst von einem anderen und älteren Daseyn abhängend seyn würde. Alsdenn ist aber diese Existenz vor euren empirischen Begriff unzugänglich und zu groß, als daß ihr iemals durch irgend einen fortgesetzten Regressus dazu gelangen könnet.

Iſt aber, eurer Meinung nach, alles, was zur Welt (es ſey als Bedingt oder als Bedingung) gehöret, zufällig: ſo iſt iede euch gegebene Exiſtenz vor euren Begriff zu klein. Denn ſie nöthigt euch, euch noch immer nach einer andern Exiſtenz umzuſehen, von der ſie abhängig iſt.

Wir haben in allen dieſen Fällen geſagt: daß die Weltidee vor den empiriſchen Regreſſus, mithin ieden möglichen Verſtandesbegriff entweder zu groß, oder auch vor denſelben zu klein ſey. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt und geſagt: daß, im erſteren Falle, der empiriſche Begriff vor die Idee iederzeit zu klein, im zweiten aber zu groß ſey und mithin gleichſam die Schuld auf dem empiriſchen Regreſſus hafte, an ſtatt, daß wir die cosmologiſche Idee anklageten, daß ſie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nemlich der möglichen Erfahrung abwich? Der Grund war dieſer. Mögliche Erfahrung iſt das, was unſeren Begriffen allein Realität geben kan; ohne das iſt aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenſtand. Daher war der mögliche empiriſche Begriff das Richtmaas, wornach die Idee beurtheilt werden mußte, ob ſie bloſſe Idee und Gedankending ſey, oder in der Welt ihren Gegenſtand antreffe. Denn man ſagt nur von demienigen, daß es verhältnißweiſe auf etwas anderes zu groß oder zu klein ſey, was nur um dieſes lezteren willen angenommen wird, und darnach eingerichtet ſeyn muß. Zu dem Spielwerke der al-

ten dialectiſchen Schulen gehörete auch dieſe Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was ſoll man ſagen: Iſt die Kugel zu groß, oder das Loch zu klein? In dieſem Falle iſt es gleichgültig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr wißt nicht, welches von beiden um des anderen willen da iſt. Dagegen werdet ihr nicht ſagen: der Mann iſt vor ſein Kleid zu lang, ſondern das Kleid iſt vor den Mann zu kurz.

Wir ſind alſo wenigſtens auf den gegründeten Verdacht gebracht: daß die cosmologiſche Ideen, und, mit ihnen alle unter einander in Streit geſezte vernünftelnde Behauptungen, vielleicht einen leeren und blos eingebildeten Begriff, von der Art, wie uns der Gegenſtand dieſer Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieſer Verdacht kan uns ſchon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns ſo lange irre geführt hat.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Sechſter Abſchnitt.
Der transſcendentale Idealism, als der Schlüſſel zu Auflöſung der cosmologiſchen Dialectik.

Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend bewieſen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinungen, d. i.

bloſſe

blosse Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealism. Der Realist in transscendentaler Bedeutung macht aus diesen Modificationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge, und daher blosse Vorstellungen zu Sachen an sich selbst.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den schon längst so verschrieenen empirischen Idealismus zumuthen wolte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimt, das Daseyn der ausgedehnten Wesen in denselben läugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumet. Was die Erscheinungen des innern Sinnes in der Zeit betrift, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit, ia er behauptet so gar: daß diese innere Erfahrung das wirkliche Daseyn ihres Obiects (an sich selbst), (mit aller dieser Zeitbestimmung), einzig und allein hinreichend beweise.

Unser transscendentale Idealism erlaubt es dagegen: daß die Gegenstände äusserer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch wirklich seyn, und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn, da der Raum schon eine Form derienigen Anschauung ist, die wir die äussere nennen,

und

und, ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde: so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen, und eben so ist es auch mit der Zeit. Jener Raum selber aber, samt dieser Zeit und, zugleich mit beiden, alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen und können gar nicht ausser unserem Gemüth existiren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüths, (als Gegenstandes des Bewustseyns), dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transscendentale Subiect, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanten Wesens gegeben worden. Das Daseyn dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kan nicht eingeräumet werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst seyn kan. In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammen hängen.

Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existiren ausser derselben gar nicht. Daß es

Ein-

Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch iemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumet werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context stehet. Sie sind also alsdenn wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewustseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. ausser diesem Fortschritt der Erfahrung wirklich sind.

Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser, zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen, als blosse Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, daß es an sich selbst, ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung, existire, könte allerdings gesagt werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber blos von einer Erscheinung im Raume und der Zeit, die beides keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die daher das, was in ihnen ist, (Erscheinungen)

nicht

nicht an sich Etwas, sondern blosse Vorstellungen sind, die, wenn sie nicht in uns, (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgend angetroffen werden.

Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist, (lauter Formen unserer Sinnlichkeit) und welche, so fern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimbar sind, Gegenstände heissen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekant, und diese können wir daher nicht als Obiect anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als blossen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die blos intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transscendentale Obiect nennen, blos, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt. Diesem transscendentalen Obiect können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sey. Die Erscheinungen aber sind, ihm gemäß, nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie blosse Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirk-

lichen

lichen Gegenstand bedeuten, wenn nemlich diese Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammen hängt. So kan man sagen: die wirkliche Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber vor mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, so fern als ich mir vorstelle: daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen, (es sey am Leitfaden der Geschichte, oder an den Fußstapfen der Ursachen und Wirkungen), nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe, als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdenn doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so, daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daseyn verflossene Begebenheiten doch nichts anders bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwerts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen.

Wenn ich mir demnach alle existirende Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesamt vorstelle: so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Vollständigkeit. In ihr allein sind iene Gegenstände (welche nichts als blosse Vorstellungen sind) gegeben.

Daß

Daß man aber sagt: sie existiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur: daß sie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muß, anzutreffen sind. Die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regressus treffen könne, ist transscendental und mir daher nothwendig unbekant. Aber um diese ist es auch nicht zu thun, sondern nur um die Regel des Fortschritts der Erfahrung, in der mir die Gegenstände, nemlich Erscheinungen gegeben werden. Es ist auch im Ausgange ganz einerley, ob ich sage: ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind, als die äussersten, die ich sehe: oder ob ich sage, es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird; denn, wenn sie gleich als Dinge an sich selbst, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären: so sind sie doch vor mich nichts, mithin keine Gegenstände, als so fern sie in der Reihe des empirischen Regressus enthalten seyn. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben diese Erscheinungen zur cosmologischen Idee von einem absoluten Ganzen gebraucht werden sollen und, wenn es also um eine Frage zu thun ist, die über die Gränzen möglicher Erfahrung hinausgeht, ist die Unterscheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenstände der Sinne

nimt,

nimt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unserer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entspringen muß.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Siebenter Abschnitt.
Critische Entscheidung des cosmologischen
Streits der Vernunft mit sich selbst.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialectischen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben: Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich ꝛc. Durch diesen Vernunftschluß, dessen Obersatz so natürlich und einleuchtend scheint, werden nun, nach Verschiedenheit der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen), so fern sie eine Reihe ausmachen, eben so viel cosmologische Ideen eingeführt, welche die absolute Totalität dieser Reihen postuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerstreit mit sich selbst versetzen Ehe wir aber das Trügliche dieses vernünftelnden Arguments aufdecken, müssen wir uns durch Berichtigung und Bestimmung gewisser darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand setzen.

Zuerst ist folgender Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben da-

durch ein Regreſſus in der Reihe aller Bedingungen zu demſelben aufgegeben ſey; denn dieſes bringt ſchon der Begriff des Bedingten ſo mit ſich: daß dadurch etwas auf eine Bedingung und, wenn dieſe wiederum bedingt iſt, auf eine entferntere Bedingung und ſo durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieſer Satz iſt alſo analytiſch und erhebt ſich über alle Furcht vor eine transſcendentale Critik. Er iſt ein logiſches Poſtulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit ſeinen Bedingungen durch den Verſtand zu verfolgen und ſo weit als möglich fortzuſetzen, die ſchon dem Begriffe ſelbſt anhängt.

Ferner: wenn das Bedingte ſo wol, als ſeine Bedingung, Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſo iſt, wenn das Erſtere gegeben worden, nicht blos der Regreſſus zu dem Zweiten aufgegeben, ſondern dieſes iſt dadurch wirklich ſchon mit gegeben und, weil dieſes von allen Gliedern der Reihe gilt: ſo iſt die vollſtändige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgeſezt, daß das Bedingte, welches nur durch iene Reihe möglich war, gegeben iſt. Hier iſt die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung eine Syntheſis des bloſſen Verſtandes, welcher die Dinge vorſtellt, wie ſie ſind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir zur Kentniß derſelben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erſcheinungen zu thun habe, die, als bloſſe Vorſtellungen, gar nicht gegeben ſind, wenn ich nicht zu

ihre

ihrer Kentniß (d. i. zu ihnen selbst, denn sie sind nichts, als empirische Kentnisse) gelange, so kan ich nicht in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben gegeben, und kan mithin auf die absolute Totalität der Reihe derselben keinesweges schliessen. Denn die Erscheinungen sind, in der Apprehension, selber nichts anders, als eine empirische Syntheſis (im Raume und der Zeit) und sind also nur in dieser gegeben. Nun folgt es gar nicht: daß, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Syntheſis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mit gegeben und vorausgesezt sey, sondern diese findet allererst im Regreſſus, und niemals ohne denselben, statt. Aber das kan man wol in einem solchen Falle sagen: daß ein Regreſſus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesezte empirische Syntheſis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch diesen Regreſſus gegeben werden.

Hieraus erhellet: daß der Obersatz des cosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transscendentaler Bedeutung einer reinen Categorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloſſe Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs nehmen, folglich derienige dialectische Betrug darin angetroffen werde, den man Sophisma figurae dictionis nent. Dieser Betrug ist aber

nicht erkünſtelt, ſondern eine ganz natürliche Täuſchung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieſelbe ſetzen wir (im Oberſatze) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichſam unbeſehen, voraus, wenn etwas als Bedingt gegeben iſt, weil dieſes nichts anders, als die logiſche Foderung iſt, vollſtändige Prämiſſen zu einem gegebenen Schlußſatze anzunehmen, und da iſt in der Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; ſie werden an ſich, als zugleich gegeben, vorausgeſezt. Ferner iſt es eben ſo natürlich (im Unterſatze) Erſcheinungen als Dinge an ſich und eben ſowol dem bloſſen Verſtande gegebene Gegenſtände anzuſehen, wie es im Oberſatze geſchah, da ich von allen Bedingungen der Anſchauung, unter denen allein Gegenſtände gegeben werden können, abſtrahirte. Nun hatten wir aber hiebey einen merkwürdigen Unterſchied zwiſchen den Begriffen überſehen. Die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung und die ganze Reihe der lezteren (im Oberſatze) führte gar nichts von Einſchränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succeßion bey ſich. Dagegen iſt die empiriſche Syntheſis und die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung, (die im Unterſatze ſubſumirt wird), nothwendig ſucceſſiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konte ich die abſolute Totalität der Syntheſis und der dadurch vorgeſtellten Reihe hier nicht eben ſo wol, als dort vorausſetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an ſich (ohne Zeitbedingung) gegeben ſind, hier aber nur durch den ſucceſſiven

ſiven Regreſſus möglich ſind, der nur dadurch gegeben iſt, daß man ihn wirklich vollführt.

Nach der Ueberweiſung eines ſolchen Fehltritts, des gemeinſchaftlich zum Grunde (der cosmologiſchen Behauptungen) gelegten Arguments, können beide ſtreitende Theile mit Recht, als ſolche, die ihre Foderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewieſen werden. Dadurch aber iſt ihr Zwiſt noch nicht in ſo fern geendigt, daß ſie überführt worden wären, ſie, oder einer von beiden, hätte in der Sache ſelbſt, die er behauptet, (im Schlußſatze) Unrecht, wenn er ſie gleich nicht auf tüchtige Beweisgründe zu bauen wußte. Es ſcheinet doch nichts klärer, als daß von zween, deren der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, ſondern ſie iſt von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müſſe. Iſt aber dieſes: ſo iſt es, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich iſt, doch unmöglich, iemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht ſey und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Partheyen gleich bey dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwieſen worden. Es bleibt alſo kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen, als daß, da ſie einander doch ſo ſchön widerlegen können, endlich überführt werden, daß ſie um Nichts ſtreiten, und ein gewiſſer transſcendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemahlt habe, wo keine anzutreffen iſt. Dieſen

sen Weg der Beilegung eines nicht abzuurtheilenden Streits wollen wir iezt einschlagen.

* * *

Der eleatische Zeno, ein subtiler Dialectiker ist schon vom Plato als ein muthwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden, daß er, um seine Kunst zu zeigen, einerley Satz durch scheinbare Argumente zu beweisen und bald darauf durch andere eben so starke wieder umzustürzen suchte. Er behauptete: Gott (vermuthlich war es bey ihm nichts als die Welt) sey weder endlich, noch unendlich, er sey weder in Bewegung, noch in Ruhe, sey keinem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich. Es schien denen, die ihn hierüber beurtheilten, er habe zwey einander widersprechende Sätze gänzlich abläugnen wollen, welches ungereimt ist. Allein ich finde nicht: daß ihm dieses mit Recht zur Last gelegt werden könne. Den ersteren dieser Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrige betrift, wenn er unter dem Worte: Gott, das Universum verstand, so mußte er allerdings sagen: daß dieses weder in seinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) sey, noch denselben verändere (sich bewege), weil alle Oerter nur im Univers, dieses selbst also in keinem Orte ist. Wenn das Weltall alles, was existirt, in sich faßt, so ist es auch so fern keinem andern Dinge, weder ähnlich, noch unähnlich, weil es auser ihm kein anderes Ding giebt, mit dem es könte verglichen werden. Wenn zwey

ein-

einander entgegengeſezte Urtheile eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, ſo fallen ſie, unerachtet ihres Widerſtreits (der gleichwol kein eigentlicher Widerſpruch iſt), alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein ieder dieſer Sätze gelten ſolte.

Wenn iemand ſagte: ein ieder Cörper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, ſo findet ein Drittes ſtatt, nemlich: daß er gar nicht rieche, (ausdufte) und ſo können beide widerſtreitende Sätze falſch ſeyn. Sage ich, er iſt entweder wolriechend, oder er iſt nicht wolriechend: (vel ſuaueolens vel non ſuaueolens) ſo ſind beide Urtheile einander contradictoriſch entgegengeſezt und nur der erſte iſt falſch, ſein contradictoriſches Gegentheil aber, nemlich einige Cörper ſind nicht wolriechend, befaßt auch die Cörper in ſich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenſtellung (per diſparata) blieb die zufällige Bedingung des Begriffs der Cörper (der Geruch) noch bey dem widerſtreitenden Urtheile, und wurde durch dieſes alſo nicht mit aufgehoben, daher war das leztere nicht das contradictoriſche Gegentheil des erſteren.

Sage ich demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich, oder ſie iſt nicht unendlich (non eſt infinitus), ſo muß, wenn der erſtere Satz falſch iſt, ſein contradictoriſches Gegentheil: die Welt iſt nicht unendlich, wahr ſeyn. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben ohne eine andere, nemlich die endliche, zu ſetzen.

Hieſſe es aber: die Welt iſt entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich) ſo könten beide falſch ſeyn. Denn ich ſehe alsdenn die Welt, als an ſich ſelbſt, ihrer Gröſſe nach beſtimt an, indem ich in dem Gegenſatz nicht blos die Unendlichkeit aufhebe und, mit ihr, vielleicht ihre ganze abgeſonderte Exiſtenz, ſondern eine Beſtimmung zur Welt, als einem an ſich ſelbſt wirklichen Dinge, hinzuſetze, welches eben ſo wol falſch ſeyn kan, wenn nemlich die Welt gar nicht als ein Ding an ſich, mithin auch nicht ihrer Gröſſe nach, weder als unendlich, noch als endlich gegeben ſeyn ſolte. Man erlaube mir: daß ich dergleichen Entgegenſetzung die dialectiſche, die des Widerſpruchs aber, die analytiſche Oppoſition nennen darf. Alſo können von zwey dialectiſch einander entgegengeſezten Urtheilen alle beide falſch ſeyn, darum, weil eines dem andern nicht blos widerſpricht, ſondern etwas mehr ſagt, als zum Widerſpruche erfoderlich iſt.

Wenn man die zwey Sätze: die Welt iſt der Gröſſe nach unendlich, die Welt iſt ihrer Gröſſe nach endlich, als einander contradictoriſch entgegengeſetzte anſieht, ſo nimt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erſcheinungen) ein Ding an ſich ſelbſt ſey. Denn ſie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regreſſus in der Reihe ihrer Erſcheinungen aufheben. Nehme ich aber dieſe Vorausſetzung, oder dieſen transſcendentalen Schein weg, und läugne, daß ſie ein Ding an ſich ſelbſt ſey, ſo verwandelt

ſich

ſich der contradictoriſche Widerſtreit beider Behauptungen in einen blos dialectiſchen und die Welt, weil ſie gar nicht an ſich (unabhängig von der regreſſiven Reihe meiner Vorſtellungen) exiſtirt: ſo exiſtirt ſie, weder als ein an ſich unendliches, noch als ein an ſich endliches Ganze. Sie iſt nur im empiriſchen Regreſſus der Reihe der Erſcheinungen und vor ſich ſelbſt gar nicht anzutreffen. Daher, wenn dieſe iederzeit bedingt iſt, ſo iſt ſie niemals ganz gegeben, und die Welt iſt alſo kein unbedingtes Ganze, exiſtirt alſo auch nicht als ein ſolches, weder mit unendlicher, noch endlicher Gröſſe.

Was hier von der erſten cosmologiſchen Idee, nemlich der abſoluten Totalität der Gröſſe in der Erſcheinung geſagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen iſt nur in der regreſſiven Syntheſis ſelbſt, nicht aber an ſich in der Erſcheinung, als einem eigenen, vor allem Regreſſus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch ſagen müſſen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erſcheinung iſt an ſich weder endlich, noch unendlich, weil Erſcheinung nichts an ſich ſelbſt exiſtirendes iſt, und die Theile allererſt durch den Regreſſus der decomponirenden Syntheſis, und in demſelben, gegeben werden, welcher Regreſſus niemals ſchlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben iſt. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Urſachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Exi-

ſtenz, welche niemals weder an ſich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angeſehen werden kan, weil ſie als Reihe ſubordinirter Vorſtellungen, nur im dynamiſchen Regreſſus beſteht, vor demſelben aber und, als vor ſich beſtehende Reihe von Dingen, an ſich ſelbſt gar nicht exiſtiren kan.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bey ihren cosmologiſchen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird: ſie ſey blos dialectiſch und ein Widerſtreit eines Scheins, der daher entſpringt, daß man die Idee der abſoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an ſich ſelbſt gilt, auf Erſcheinungen angewandt hat, die nur in der Vorſtellung und, wenn ſie eine Reihe ausmachen, im ſucceſſiven Regreſſus, ſonſt aber gar nicht exiſtiren. Man kan aber auch umgekehrt aus dieſer Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatiſchen, aber doch critiſchen und doctrinalen Nutzen ziehen: nemlich die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen dadurch indirect zu beweiſen, wenn iemand etwa an dem directen Beweiſe in der transſcendentalen Aeſthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in dieſem Dilemma beſtehen. Wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganze iſt: ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich; Nun iſt das erſtere ſowol als das zweite falſch (laut den oben angeführten Beweiſen der Antitheſis, einer und der Theſis anderer Seits). Alſo iſt es auch falſch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganze

ſey.

ſey. Woraus denn folgt: daß Erſcheinungen überhaupt auſſer unſeren Vorſtellungen nichts ſind, welches wir eben durch die transſcendentale Idealität derſelben ſagen wolten.

Dieſe Anmerkung iſt von Wichtigkeit. Man ſiehet daraus: daß die obige Beweiſe der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, ſondern gründlich waren, unter der Vorausſetzung nemlich: daß Erſcheinungen oder eine Sinnenwelt, die ſie insgeſamt in ſich begreift, Dinge an ſich ſelbſt wären. Der Widerſtreit der daraus gezogenen Sätze entdekt aber: daß in der Vorausſetzung eine Falſchheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beſchaffenheit der Dinge, als Gegenſtände der Sinne. Die transſcendentale Dialectik thut alſo keinesweges dem Scepticism einigen Vorſchub, wol aber der ſceptiſchen Methode, welche an ihr ein Beiſpiel ihres groſſen Nutzens aufweiſen kan, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer gröſten Freiheit gegen einander auftreten läßt, die, ob ſie gleich zuletzt nicht dasienige, was man ſuchte, dennoch iederzeit etwas Nüzliches und zur Berichtigung unſerer Urtheile dienliches, liefern werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft Achter Abschnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der cosmologischen Ideen.

Da durch den cosmologischen Grundsatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an sich selbst, gegeben wird, sondern blos im Regressus derselben aufgegeben werden kan, so behält der gedachte Grundsatz der reinen Vernunft, in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung, annoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Object als wirklich zu denken, sondern als ein Problem vor den Verstand, also vor das Subiect, um, der Vollständigkeit in der Idee gemäß, den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und der Zeit, ist iede Bedingung, zu der wir in der Exposition gegebener Erscheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil diese keine Gegenstände an sich selbst sind, an denen allenfalls das Schlechthinunbedingte statt finden könte, sondern blos empirische Vorstellungen, die iederzeit in der Anschauung ihre Bedingung finden müssen, welche sie dem Raume oder der Zeit nach bestimt. Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener

ner Erſcheinungen einen Regreſſus gebietet, dem es niemals erlaubt iſt, bey einem Schlechthinunbedingten ſtehen zu bleiben. Er iſt alſo kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empiriſchen Erkentniß der Gegenſtände der Sinne, mithin kein Grundſatz des Verſtandes; denn iede Erfahrung iſt in ihren Gränzen (der gegebenen Anſchauung gemäß) eingeſchloſſen, auch kein conſtitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, ſondern ein Grundſatz der größtmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empiriſche Gränze vor abſolute Gränze gelten muß, alſo ein Principium der Vernunft, welches, als Regel, poſtulirt, was von uns im Regreſſus geſchehen ſoll, und nicht anticipirt, was im Obiecte vor allem Regreſſus an ſich gegeben iſt. Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft, da hingegen der Grundſatz der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Obiecte (den Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gegeben, ein conſtitutives cosmologiſches Princip ſeyn würde, deſſen Richtigkeit ich eben durch dieſe Unterſcheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen: daß man nicht, wie ſonſt unvermeidlich geſchieht, (durch transſcendentale Subreption) einer Idee, welche blos zur Regel dient, obiective Realität beymeſſe.

Um nun den Sinn dieſer Regel der reinen Vernunft gehörig zu beſtimmen, ſo iſt zuvörderſt zu bemerken: daß

ſie

ſie nicht ſagen könne, was das Object ſey, ſondern wie der empiriſche Regreſſus anzuſtellen ſey, um zu dem vollſtändigen Begriffe des Objects zu gelangen. Denn fände das erſtere ſtatt, ſo würde ſie ein conſtitutives Principium ſeyn, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich iſt. Man kan alſo damit keinesweges die Abſicht haben, zu ſagen: die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ſey an ſich endlich, oder unendlich; denn dadurch würde eine bloſſe Idee der abſoluten Totalität, die lediglich in ihr ſelbſt geſchaffen iſt, einen Gegenſtand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kan, indem einer Reihe von Erſcheinungen eine, von der empiriſchen Syntheſis unabhängige, objective Realität ertheilet würde. Die Vernunftidee wird alſo nur der regreſſiven Syntheſis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorſchreiben, nach welcher ſie vom Bedingten, vermittelſt aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieſes niemals erreicht wird. Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

Zu dieſem Ende iſt nun erſtlich die Syntheſis einer Reihe, ſo fern ſie niemals vollſtändig iſt, genau zu beſtimmen. Man bedient ſich in dieſer Abſicht gewöhnlich zweer Ausdrücke, die darin etwas unterſcheiden ſollen, ohne daß man doch den Grund dieſer Unterſcheidung recht anzugeben weiß. Die Mathematiker ſprechen lediglich von einem Progreſſus in infinitum. Die Forſcher der Begriffe

(Philo-

(Philoſophen) wollen an deſſen ſtatt nur den Ausdruck von einem progreſſus in indefinitum gelten laſſen. Ohne mich bey der Prüfung der Bedenklichkeit, die dieſen eine ſolche Unterſcheidung angerathen hat, und dem guten oder fruchtloſen Gebrauch derſelben aufzuhalten, will ich dieſe Begriffe in Beziehung auf meine Abſicht genau zu beſtimmen ſuchen.

Von einer geraden Linie kan man mit Recht ſagen, ſie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterſcheidung des Unendlichen und des unbeſtimbar weiten Fortgangs (progreſſus in indefinitum) eine leere Subtilität ſeyn. Denn, ob gleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es freilich richtiger lautet, wenn man hinzu ſezt, in indefinitum, als wenn es heißt, in infinitum; weil das erſtere nicht mehr bedeutet als: verlängert ſie, ſo weit ihr wollet, das zweite aber: ihr ſollt niemals aufhören ſie zu verlängern (welches hiebey eben nicht die Abſicht iſt), ſo iſt doch, wenn nur vom können die Rede iſt, der erſtere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könt ſie ins Unendliche immer gröſſer machen. Und ſo verhält es ſich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progreſſus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, ſpricht; dieſer mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erſcheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könt ihr in abſteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wol denken, daß ſie wirklich

in

in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absolute Totalität der Reihe, weil sie solche nicht als Bedingung und wie gegeben (datum) vorausgesezt, sondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich (dabile) ist, und ohne Ende hinzugesezt wird.

Ganz anders ist es mit der Aufgabe bewandt: wie weit sich der Regressus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufsteigt, erstrecke, ob ich sagen könne: er sey ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein unbestimmbar weit (in indefinitum) sich erstreckender Rückgang und ob ich also von den ieztlebenden Menschen, in der Reihe ihrer Voreltern, ins Unendliche aufwerts steigen könne, oder ob nur gesagt werden könne: daß, so weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empirischer Grund angetroffen werde, die Reihe irgendwo vor begränzt zu halten, so daß ich berechtigt und zugleich verbunden bin, zu iedem der Urväter noch fernerhin seinen Vorfahren aufzusuchen, ob gleich eben nicht vorauszusetzen.

Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche; ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll: so findet nur ein Rückgang in unbestimte Weite (in

inde-

indefinitum) ſtatt. So muß von der Theilung einer zwiſchen ihren Gränzen gegebenen Materie (eines Cörpers) geſagt werden: ſie gehe ins Unendliche. Denn dieſe Materie iſt ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empiriſchen Anſchauung gegeben. Da nun die Bedingung dieſes Ganzen ſein Theil und die Bedingung dieſes Theils der Theil vom Theile u. ſ. w. iſt, und in dieſem Regreſſus der Decompoſition niemals ein Unbedingtes (untheilbares) Glied dieſer Reihe von Bedingungen angetroffen wird, ſo iſt nicht allein nirgend ein empiriſcher Grund, in der Theilung aufzuhören, ſondern die fernere Glieder der fortzuſetzenden Theilung ſind ſelbſt vor dieſer weitergehenden Theilung empiriſch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen iſt die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menſchen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Totalität, gegeben, der Regreſſus aber geht doch von iedem Gliede dieſer Zeugung zu einem höhern, ſo, daß keine empiriſche Gränze anzutreffen iſt, die ein Glied, als ſchlechthin unbedingt, darſtellete. Da aber gleichwol auch die Glieder, die hiezu die Bedingung abgeben könten, nicht in der empiriſchen Anſchauung des Ganzen ſchon vor dem Regreſſus liegen: ſo geht dieſer nicht ins Unendliche (der Theilung des gegebenen), ſondern in unbeſtimbare Weite, der Aufſuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum iederzeit nur bedingt gegeben ſind.

In keinem von beiden Fällen, sowol dem regressus in infinitum, als dem in indefinitum, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angesehen. Es sind nicht Dinge, die an sich selbst, sondern nur Erscheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regressus selbst gegeben werden. Also ist die Frage nicht mehr: wie groß diese Reihe der Bedingungen an sich selbst sey, ob endlich oder unendlich, denn sie ist nichts an sich selbst, sondern: wie wir den empirischen Regressus anstellen und wie weit wir ihn fortsetzen sollen. Und da ist denn ein nahmhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts. Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe seiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Ist ienes aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kan ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersteren Falle konte ich sagen: es sind immer mehr Glieder da und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Decomposition) erreiche; im zweiten aber: ich kan im Regressus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechthin unbedingt empirisch gegeben ist, und also noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demselben als nothwendig zuläßt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber ist es immer nothwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine

Erfahrung absolute begränzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empirischen Regressus schlechthin begränzt, und denn müßt ihr euren Regressus nicht vor vollendet halten, oder habt eine solche eure Reihe begränzende Wahrnehmung, so kan diese nicht ein Theil eurer zurückgelegten Reihe seyn (weil das, was begränzt, von dem, was dadurch begränzt wird, unterschieden seyn muß) und ihr müßt also euren Regressus auch zu dieser Bedingung weiter fortsetzen, und so fortan.

Der folgende Abschnitt wird diese Bemerkungen durch ihre Anwendung, in ihr gehöriges Licht setzen.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Neunter Abschnitt.
Von dem
Empirischen Gebrauche des regulativen Princip's der Vernunft, in Ansehung aller cosmologischen Ideen.

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen transscendentalen Gebrauch, so wenig von reinen Verstandes- als Vernunftbegriffen giebt, da die absolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt sich lediglich auf einen transscendentalen Gebrauch der Vernunft fusset, welche diese unbedingte Vollständigkeit von demjenigen fodert, was sie als Ding an sich selbst

vorausſezt, da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält: ſo kan die Rede niemals mehr von der abſoluten Gröſſe der Reihen in derſelben ſeyn, ob ſie begränzt, oder an ſich unbegränzt ſeyn mögen, ſondern nur, wie weit wir im empiriſchen Regreſſus, bey Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bey keiner andern, als dem Gegenſtande angemeſſenen Beantwortung der Fragen derſelben ſtehen zu bleiben.

Es iſt alſo nur die Gültigkeit des Vernunftprincip's, als einer Regel der Fortſetzung und Gröſſe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem ſeine Ungültigkeit, als eines conſtitutiven Grundſatzes der Erſcheinungen an ſich ſelbſt, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir iene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt völlig geendigt, indem nicht allein durch critiſche Auflöſung der Schein, der ſie mit ſich entzweiete, aufgehoben worden, ſondern an deſſen Statt der Sinn, in welchem ſie mit ſich ſelbſt zuſammenſtimt und deſſen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeſchloſſen und ein ſonſt dialectiſcher Grundſatz in einen doctrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieſer, ſeiner ſubiectiven Bedeutung nach, den gröſtmöglichen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenſtänden derſelben angemeſſen zu beſtimmen, bewähret werden kan: ſo iſt es gerade eben ſo viel, als ob

er

er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich iſt) die Gegenſtände an ſich ſelbſt a priori beſtimmete; denn auch dieſes könte in Anſehung der Obiecte der Erfahrung keinen gröſſeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unſerer Erkentniß haben, als daß es ſich in dem ausgebreitetſten Erfahrungsgebrauche unſeres Verſtandes thätig bewieſe.

I.

Auflöſung der cosmologiſchen Idee,

von der

Totalität der Zuſammenſetzung der Erſcheinungen von einem Weltganzen.

So wol hier, als bey den übrigen cosmologiſchen Fragen iſt der Grund des regulativen Princip's der Vernunft der Satz: daß im empiriſchen Regreſſus keine Erfahrung von einer abſoluten Gränze, mithin von keiner Bedingung, als einer ſolchen, die empiriſch ſchlechthin unbedingt ſey, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber iſt: daß eine dergleichen Erfahrung eine Begränzung der Erſcheinungen durch Nichts, oder das Leere, darauf der fortgeführte Regreſſus vermittelſt einer Wahrnehmung ſtoßen könte, in ſich enthalten müßte, welches unmöglich iſt.

Dieſer Satz nun, der eben ſo viel ſagt, als: daß ich im empiriſchen Regreſſus iederzeit nur zu einer Bedingun

gelange, die selbst wiederum als empirisch bedingt angesehen werden muß, enthält die Regel in terminis: daß so weit ich auch damit in der aufsteigenden Reihe gekommen seyn möge, ich iederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müsse, es mag mir dieses nun durch Erfahrung bekant werden, oder nicht.

Nun ist zur Auflösung der ersten cosmologischen Aufgabe nichts weiter nöthig, als noch auszumachen: ob in dem Regressus zu der unbedingten Grösse des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieses niemals begränzte Aufsteigen ein Rückgang ins Unendliche heissen könne, oder nur ein unbestimbar fortgesezter Regressus (in indefinitum).

Die blosse allgemeine Vorstellung der Reihe aller vergangenen Weltzustände, imgleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich sind, ist selbst nichts anders, als ein möglicher empirischer Regressus, den ich mir, obzwar noch unbestimt, denke, und wodurch der Begriff einer solchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entstehen kan *). Nun habe ich das Weltganze

*) Diese Weltreihe kan also auch weder gröſſer, noch kleiner seyn, als der mögliche empirische Regressus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieser kein bestimtes Unendliche, eben so wenig aber auch ein bestimtendliches (schlechthinbegränztes) geben kan: so ist daraus klar, daß wir die Weltgrösse weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regressus (dadurch iene vorgestellt wird) keines von beiden zuläßt.

ganze iederzeit nur im Begriffe, keinesweges aber (als Ganzes) in der Anſchauung. Alſo kan ich nicht von ſeiner Gröſſe auf die Gröſſe des Regreſſus ſchlieſſen, und dieſe iener gemäß beſtimmen, ſondern ich muß mir allererſt einen Begriff von der Weltgröſſe durch die Gröſſe des empiriſchen Regreſſus machen. Von dieſem aber weis ich niemals etwas mehr, als daß ich von iedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empiriſch fortgehen müſſe. Alſo iſt dadurch die Gröſſe des Ganzen der Erſcheinungen gar nicht ſchlechthin beſtimt, mithin kan man auch nicht ſagen: daß dieſer Regreſſus ins Unendliche gehe, weil dieſes die Glieder, dahin der Regreſſus noch nicht gelanget iſt, anticipiren und ihre Menge ſo groß vorſtellen würde, daß keine empiriſche Syntheſis dazu gelangen kan, folglich die Weltgröſſe vor dem Regreſſus (wenn gleich nur negativ) beſtimmen würde, welches unmöglich iſt. Denn dieſe iſt mir durch keine Anſchauung, (ihrer Totalität nach) mithin auch ihre Gröſſe vor dem Regreſſus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröſſe an ſich gar nichts ſagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein regreſſus in infinitum ſtatt finde, ſondern müſſen nur nach der Regel, die den empiriſchen Regreſſus in ihr beſtimt, den Begriff von ihrer Gröſſe ſuchen. Dieſe Regel aber ſagt nichts mehr, als daß, ſo weit wir auch in der Reihe der empiriſchen Bedingungen gekommen ſeyn mögen, wir nirgend eine abſolute Gränze annehmen ſollen,

sondern iede Erscheinung als bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der regressus in indefinitum ist, der, weil er keine Grösse im Obiect bestimt, von dem in infinitum deutlich genug zu unterscheiden ist.

Ich kan demnach nicht sagen: die Welt ist der vergangenen Zeit, oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von Grösse, als einer gegebenen Unendlichkeit, ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt, als eines Gegenstandes der Sinne, schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regressus von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allen dem, was diese im Raume so wol, als der vergangenen Zeit in einer Reihe begränzt, geht ins Unendliche; denn dieses sezt die unendliche Weltgrösse voraus; auch nicht: sie ist endlich; denn die absolute Gränze ist gleichfals empirisch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen, angestellt und fortgesezt werden soll, sagen können.

Auf die cosmologische Frage also, wegen der Weltgrösse, ist die erste und negative Antwort: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äusserste Gränze dem Raume nach.

Denn im entgegengesezten Falle würde sie durch die leere Zeit einer, und durch den leeren Raum, anderer

Seits,

Seits, begränzt ſeyn. Da ſie nun, als Erſcheinung, keines von beiden an ſich ſelbſt ſeyn kan, denn Erſcheinung iſt kein Ding an ſich ſelbſt, ſo müßte eine Wahrnehmung der Begränzung durch ſchlechthin leere Zeit, oder leeren Raum, möglich ſeyn, durch welche dieſe Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine ſolche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, iſt unmöglich. Alſo iſt eine abſolute Weltgränze empiriſch, mithin auch ſchlechterdings unmöglich *).

Hieraus folgt denn zugleich die beiahende Antwort: der Regreſſus in der Reihe der Welterſcheinungen, als eine Beſtimmung der Weltgröſſe, geht in indefinitum, welches eben ſo viel ſagt, als: die Sinnenwelt hat keine abſolute Gröſſe, ſondern der empiriſche Regreſſus (wodurch ſie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kan) hat ſeine Regel, nemlich von einem ieden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, iederzeit zu einem noch entfernetern (es ſey durch eigene Erfahrung, oder

*) Man wird bemerken: daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatiſche, oben in der Antitheſis der erſten Antinomie. Daſelbſt hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatiſchen Vorſtellungsart, vor ein Ding, was an ſich ſelbſt, vor allem Regreſſus, ſeiner Totalität nach gegeben war, gelten laſſen, und hatten ihr, wenn ſie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine beſtimte Stelle in beiden abgeſprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nemlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derſelben geſchloſſen.

den Leitfaden der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen) fortzuschreiten, und sich der Erweiterung des möglichen empirischen Gebrauchs seines Verstandes nirgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geschäfte der Vernunft bey ihren Principien ist.

Ein bestimter empirischer Regressus, der in einer gewissen Art von Erscheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hiedurch nicht vorgeschrieben, z. B. daß man von einem lebenden Menschen immer in einer Reihe von Voreltern aufwerts steigen müsse, ohne ein erstes Paar zu erwarten, oder in der Reihe der Weltcörper ohne eine äusserste Sonne zuzulassen, sondern es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, solten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn sie dem Grade nach vor unser Bewustseyn zu schwach ist, um Erfahrung zu werden) abgeben, weil sie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Aller Anfang ist in der Zeit und alle Gränze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen in der Welt bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf unbedingte Art begränzt.

Eben um deswillen, und da die Welt niemals ganz, und selbst die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht, als Weltreihe, ganz gegeben werden kan, ist der Begriff von der Weltgrösse nur durch den Regressus

us und nicht vor demſelben in einer collectiven An-
uung, gegeben. Jener beſteht aber immer nur im
timmen der Gröſſe, und giebt alſo keinen beſtimten
riff, alſo auch keinen Begriff von einer Gröſſe, die in
:hung eines gewiſſen Maaſſes unendlich wäre, geht
nicht ins Unendliche (gleichſam gegebene), ſondern
nbeſtimte Weite, um eine Gröſſe (der Erfahrung) zu
:n, die allererſt durch dieſen Regreſſus wirklich wird.

II.

Auflöſung der cosmologiſchen Idee, von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anſchauung ge-
ben iſt, theile, ſo gehe ich von einem Bedingten zu den
edingungen ſeiner Möglichkeit. Die Theilung der Theile
ubdiuiſio oder decompoſitio) iſt ein Regreſſus in der
eihe dieſer Bedingungen. Die abſolute Totalität dieſer
eihe würde nur alsdenn gegeben ſeyn, wenn der Regreſ-
s bis zu einfachen Theilen gelangen könte. Sind aber
le Theile in einer continuirlichfortgehenden Decompoſi-
:n immer wiederum theilbar, ſo geht die Theilung, d. i.
:r Regreſſus, von dem Bedingten zu ſeinen Bedingun-
:n in infinitum; weil die Bedingungen (die Theile) in
:m Bedingten ſelbſt enthalten ſind und, da dieſes in einer

zwi-

zwischen seinen Gränzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist, insgesamt auch mit gegeben sind. Der Regressus darf also nicht blos ein Rückgang in indefinitum genant werden, wie es die vorige cosmologische Idee allein erlaubete, da ich vom Bedingten zu seinen Bedingungen, die, ausser demselben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, sondern die im empirischen Regressus allererst hinzu kamen, fortgehen solte. Diesem ungeachtet ist es doch keinesweges erlaubt, von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar ist, zu sagen: es bestehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Decomposition, oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche successivunendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge, und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kan.

Diese allgemeine Erinnerung läßt sich zuerst sehr leicht auf den Raum anwenden. Ein ieder in seinen Gränzen angeschauter Raum ist ein solches Ganze, dessen Theile bey aller Decomposition immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche theilbar.

Hier

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung, auf eine in ihren Gränzen eingeſchloſſene äuſſere Erſcheinung (Cörper). Die Theilbarkeit deſſelben gründet ſich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Cörpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieſer iſt alſo ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu beſtehen.

Es ſcheinet zwar: daß, da ein Cörper als Subſtanz im Raume vorgeſtellet werden muß, er, was das Geſetz der Theilbarkeit des Raumes betrift, hierin von dieſem unterſchieden ſeyn werde: denn man kan es allenfalls wol zugeben: daß die Decompoſition im lezteren niemals alle Zuſammenſetzung wegſchaffen könne, indem alsdenn ſo gar aller Raum, der ſonſt nichts Selbſtſtändiges hat, aufhören würde (welches unmöglich iſt); allein daß, wenn alle Zuſammenſetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben ſolle, ſcheint ſich nicht mit dem Begriffe einer Subſtanz vereinigen zu laſſen, die eigentlich das Subiect aller Zuſammenſetzung ſeyn ſolte, und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenn gleich die Verknüpfung derſelben im Raume, dadurch ſie einen Cörper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erſcheinung Subſtanz heißt, iſt es nicht ſo bewandt, als man es wol von einem Dinge an ſich ſelbſt durch reinen Verſtandesbegriff denken würde. Jenes iſt nicht abſolutes Subiect, ſondern beharrliches Bild der

Sinn-

Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich dieſe Regel des Fortſchritts ins Unendliche bey der Subdiviſion einer Erſcheinung, als einer bloſſen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel ſtatt findet: ſo kan ſie doch nicht gelten, wenn wir ſie auch auf die Menge der auf gewiſſe Weiſe in dem gegebenen Ganzen ſchon abgeſonderten Theile, dadurch dieſe ein quantum diſcretum ausmachen, erſtrecken wollen. Annehmen: daß in iedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein ieder Theil wiederum gegliedert ſey, und daß man auf ſolche Art, bey Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Kunſttheile antreffe, mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert ſey, will ſich gar nicht denken laſſen, obzwar wol, daß die Theile der Materie, bey ihrer Decompoſition ins Unendliche, gegliedert werden könten. Denn die Unendlichkeit der Theilung einer gegebenen Erſcheinung im Raume gründet ſich allein darauf: daß durch dieſe blos die Theilbarkeit, d. i. eine an ſich ſchlechthin unbeſtimte Menge von Theilen gegeben iſt, die Theile ſelbſt aber nur durch die Subdiviſion gegeben und beſtimmet werden, kurz daß das Ganze nicht an ſich ſelbſt ſchon eingetheilt iſt. Daher die Theilung eine Menge in demſelben beſtimmen kan, die ſo weit geht, als man im Regreſſus der Theilung fortſchreiten will. Dagegen wird bey einem ins Unendliche gegliederten organiſchen Cörper

das

das Ganze eben durch diesen Begriff schon als eingetheilt vorgestellt, und eine an sich selbst bestimte, aber unendliche Menge der Theile, vor allem Regressus der Theilung, in ihm angetroffen, wodurch man sich selbst widerspricht; indem diese unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich) und gleichwol doch in einer Zusammennehmung als vollendet, angesehen wird. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erscheinung als quantum continuum und ist von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich; weil eben in derselben der Grund der unendlichen Theilbarkeit liegt. So bald aber etwas als quantum discretum angenommen wird: so ist die Menge der Einheiten darin bestimt; daher auch iederzeit einer Zahl gleich. Wie weit also die Organisirung in einem gegliederten Cörper gehen möge, kan nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganischen Theile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit sich die transscendentale Theilung einer Erscheinung überhaupt erstrecke, ist gar keine Sache der Erfahrung, sondern ein Principium der Vernunft, den empirischen Regressus, in der Decomposition des Ausgedehnten, der Natur dieser Erscheinung gemäß, niemals vor schlechthin vollendet zu halten.

Schluß-

* * *

Schlußanmerkung
zur
Auflösung der Mathematischtranssçendentalen,
und Vorerinnerung
zur Auflösung der dynamisch-transsçendentalen Ideen.

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transsçendentale Ideen in einer Tafel vorstelleten, da wir den Grund dieses Widerstreits und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin bestand, daß beide entgegengesezte Behauptungen vor falsch erklärt wurden: so haben wir allenthalben die Bedingungen, als zu ihrem Bedingten nach Verhältnissen des Raumes und der Zeit gehörig, vorgestellt, welches die gewöhnliche Voraussetzung des gemeinen Menschenverstandes ist, worauf denn auch iener Widerstreit gänzlich beruhete. In dieser Rücksicht waren auch alle dialectische Vorstellungen der Totalität, in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, durch und durch von gleicher Art. Es war immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derselben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regressus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieses geschehen solte, ein an sich bedingtes Glied fälschlich als ein erstes, mithin als unbedingt angenommen werden müßte. Es würde also zwar nicht allerwerts das Obiect, d. i. das Bedingte, aber doch die Reihe

der Bedingungen zu demſelben, blos ihrer Gröſſe nach er-
gen, und da beſtand die Schwierigkeit, die durch kei-
Vergleich, ſondern durch gänzliche Abſchneidung des
tens allein gehoben werden konte, darin, daß die Ver-
ſt es dem Verſtande entweder zu lang oder zu kurz,
hte, ſo, daß dieſer ihrer Idee niemals gleich kom-
konte.

Wir haben aber hiebey einen weſentlichen Unter-
d überſehen, der unter den Obiecten, d. i. den Ver-
esbegriffen herrſcht, welche die Vernunft zu Ideen
heben trachtet, da nemlich, nach unſerer obigen Ta-
er Categorien, zwey derſelben mathematiſche, die
übrige aber eine dynamiſche Syntheſis der Erſchei-
en bedeuten. Bis hieher konte dieſes auch gar wol
ehen, indem, ſo wie wir in der allgemeinen Vorſtel-
aller transſcendentalen Ideen immer nur unter Be-
ungen in der Erſcheinung blieben, eben ſo auch in
zween mathematiſchtransſcendentalen keinen andern
enſtand, als den in der Erſcheinung hatten. Jezt
, da wir zu dynamiſchen Begriffen des Verſtandes,
rn ſie der Vernunftidee anpaſſen ſollen, fortgehen,
iene Unterſcheidung wichtig und eröfnet uns eine
neue Ausſicht in Anſehung des Streithandels, dar-
e Vernunft verflochten iſt und welcher, da er vorher,
uf beiderſeitige falſche Vorausſetzungen gebauet, abge-
n worden, iezt da vielleicht in der dynamiſchen An-

tinomie eine solche Voraussetzung statt findet, die mit der Prätension der Vernunft zusammen bestehen kan, aus diesem Gesichtspuncte und, da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beiderseits verkant hatte, ergänzt, zu beider Theile Genugthuung verglichen werden kan, welches sich bey dem Streite in der mathematischen Antinomie nicht thun lies.

Die Reihen der Bedingungen sind freilich in so fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erstreckung derselben sieht: ob sie der Idee angemessen sind, oder ob diese vor iene zu groß, oder zu klein seyn. Allein der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine Synthesis des Gleichartigen, (welches bey ieder Grösse, in der Zusammensetzung, sowol als Theilung derselben, vorausgesezt wird), oder auch des Ungleichartigen, welches in der dynamischen Synthesis, der Caussalverbindung so wol, als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen, wenigstens zugelassen werden kan.

Daher komt es: daß in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere, als sinnliche Bedingung hinein kommen kan, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist, da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe, sondern, als blos intelligibel, ausser der Reihe liegt, wodurch

rch denn der Vernunft ein Gnüge gethan und das Un-
)ingte den Erscheinungen vorgesezt wird, ohne die Reihe
: lezteren, als iederzeit bedingt, dadurch zu verwirren
), den Verstandesgrundsätzen zuwider, abzubrechen.

Dadurch nun, daß die dynamische Ideen eine Be-
gung der Erscheinungen auſſer der Reihe derselben,
. eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zulassen,
hieht etwas, was von dem Erfolg der Antinomie gänz-
unterschieden ist. Diese nemlich verursachte: daß
e dialectischen Gegenbehauptungen vor falsch erklärt
den mußten. Dagegen das Durchgängigbedingte
dynamischen Reihen, welches von ihnen als Erschei-
gen unzertrenlich ist, mit der zwar empirischunbeding-
aber auch nichtsinnlichen Bedingung verknüpft,
Verstande einer Seits und der Vernunft anderer
s *) Gnüge leisten und, indem die dialectische Argu-
te, welche unbedingte Totalität in bloſſen Erscheinun-
auf eine oder andere Art suchten, wegfallen, dagegen die

*) Denn der Verstand erlaubt unter Erscheinungen keine Bedingung, die selbst empirisch unbedingt wäre. Liesse sich aber eine intelligibele Bedingung, die also nicht in die Reihe der Erscheinungen, als ein Glied, mit gehörete, zu einem Bedingten (in der Erscheinung) gedenken, ohne doch dadurch die Reihe empirischer Bedingungen im mindesten zu unterbrechen: so könte eine solche als empirischunbedingt zugelassen werden, so daß dadurch dem empirischen continuirlichen Regressus nirgend Abbruch geschähe.

Vernunftsätze in der, auf solche Weise berichtigten Bedeutung, alle beide wahr seyn können; welches bey den cosmologischen Ideen, die blos mathematischunbedingte Einheit betreffen, niemals statt finden kan, weil bey ihnen keine Bedingung der Reihe der Erscheinungen angetroffen wird, als die auch selbst Erscheinung ist und als solche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

III.

Auflösung der cosmologischen Ideen, von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

Man kan sich nur zweierley Caussalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf iener nach einer Regel folgt. Da nun die Caussalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zustand, wenn er iederzeit gewesen wäre, auch keine Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte: so ist die Caussalität der Ursache dessen, was geschieht, oder entsteht, auch entstanden und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum eine Ursache.

Dage-

Dagegen verſtehe ich unter Freiheit, im cosmolo-
)en Verſtande, das Vermögen, einen Zuſtand von
l anzufangen, deren Cauſſalität alſo nicht nach dem
urgeſetze wiederum unter einer anderen Urſache ſteht,
)e ſie der Zeit nach beſtimte. Die Freiheit iſt in die-
Bedeutung eine reine transſcendentale Idee, die erſtlich
s von der Erfahrung entlehntes enthält, zweitens
i Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimt gege-
verden kan, weil es ein allgemeines Geſetz, ſelbſt der
lichkeit aller Erfahrung iſt: daß alles, was geſchieht,
Urſache, mithin auch die Cauſſalität der Urſache, die
geſchehen, oder entſtanden, wiederum eine Urſache
i müſſe; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung,
it es ſich erſtrecken mag, in einen Inbegriff bloſſer
r verwandelt wird. Da aber auf ſolche Weiſe keine
ite Totalität der Bedingungen im Cauſſalverhältniſſe
s zu bekommen iſt, ſo ſchaft ſich die Vernunft die
von einer Spontaneität, die von ſelbſt anheben kön-
handeln, ohne daß eine andere Urſache vorange-
werden dürfe, ſie wiederum nach dem Geſetze der
lverknüpfung zur Handlung zu beſtimmen.

Es iſt überaus merkwürdig: daß auf dieſe trans-
ntale Idee der Freiheit ſich der practiſche Begriff
en gründe, und iene in dieſer das eigentliche Mo-
der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage
)re Möglichkeit von ieher umgeben haben. Die

Freiheit im practischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkühr ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) afficirt ist; sie heißt thierisch (arbitrium brutum), wenn sie pathologisch necessitirt werden kan. Die menschliche Willkühr ist zwar ein arbitrium sensitiuum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.

Man siehet leicht: daß, wenn alle Caussalität in der Sinnenwelt blos Natur wäre, so würde iede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen bestimt seyn und mithin, da die Erscheinungen, so fern sie die Willkühr bestimmen, iede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müßten: so würde die Aufhebung der transscendentalen Freiheit zugleich alle practische Freiheit vertilgen. Denn diese sezt voraus: daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, daß nicht in unserer Willkühr eine Caussalität liege, unabhängig von ienen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen.

Es geſchieht alſo hier, was überhaupt in dem Wi
ſtreit einer ſich über die Gränzen möglicher Erfahrung
auswagenden Vernunft angetroffen wird, daß die Auf
e eigentlich nicht phyſiologiſch, ſondern transſcendental
Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit
Pſychologie zwar anſicht, aber, da ſie auf dialectiſchen
umenten der blos reinen Vernunft beruht, ſamt ihrer
öſung lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäf
t muß. Um nun dieſe, welche eine befriedigende Ant
: hierüber nicht ablehnen kan, dazu in Stand zu ſe
. muß ich zuvörderſt ihr Verfahren bey dieſer Aufgabe
, eine Bemerkung näher zu beſtimmen ſuchen.

Wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären,
in Raum und Zeit Formen des Daſeyns der Dinge
ch ſelbſt: ſo würden die Bedingungen mit dem Be
en iederzeit als Glieder zu einer und derſelben Reihe
:en und daraus auch in gegenwärtigem Falle die An
tie entſpringen, die allen transſcendentalen Ideen ge
iſt: daß dieſe Reihe unvermeidlich vor den Verſtand
oß, oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamiſche
unftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieſer und
lgenden Nummer beſchäftigen, haben dieſes beſon
daß, da ſie es nicht mit einem Gegenſtande, als Gröſſe
chtet, ſondern nur mit ſeinem Daſeyn zu thun ha
man auch von der Gröſſe der Reihe der Bedingun
abſtrahiren kan, und es bey ihnen blos auf das dy

namiſche Verhältniß der Bedingung zum Bedingten ankomt, ſo, daß wir in der Frage über Natur und Freiheit ſchon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich ſey und ob, wenn ſie es iſt, ſie mit der Allgemeinheit des Naturgeſetzes der Cauſſalität zuſammen beſtehen könne, mithin ob es ein richtigdisiunctiver Satz ſey: daß eine iede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entſpringen müſſe, oder ob nicht vielmehr beides in verſchiedener Beziehung bey einer und derſelben Begebenheit zugleich ſtatt finden könne. Die Richtigkeit ienes Grundſatzes, von dem durchgängigen Zuſammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgeſetzen, ſteht ſchon als ein Grundſatz der transſcendentalen Analytik feſt und leidet keinen Abbruch. Es iſt alſo nur die Frage: ob dem ungeachtet in Anſehung eben derſelben Wirkung, die nach der Natur beſtimt iſt, auch Freiheit ſtatt finden könne, oder dieſe durch iene unverletzliche Regel völlig ausgeſchloſſen ſey. Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Vorausſetzung der abſoluten Realität der Erſcheinungen, ſo gleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn ſind Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt: ſo iſt Freiheit nicht zu retten. Alsdenn iſt Natur die vollſtändige und an ſich hinreichend beſtimmende Urſache ieder Begebenheit und die Bedingung derſelben iſt iederzeit nur in der Reihe der Erſcheinungen enthalten, die ſamt ihrer Wirkung, unter dem Naturgeſetze nothwendig ſind. Wenn dagegen

Erscheinungen vor nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nemlich nicht vor Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Caussalität nicht durch Erscheinungen bestimt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimt werden können. Sie ist also samt ihrer Caussalität ausser der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kan also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frey und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen, als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen wird, äusserst subtil und dunkel scheinen muß, die sich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, wa der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Context der Natur, ein unnachlaßliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit nothwendig umstürzen müßte, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckigt anhangen wolte. Daher auch diejenige, welche hierin der meinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen.

Möglichkeit der Caussalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit.

Ich nenne dasienige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasienige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen seyn kan: so kan man die Caussalität dieses Wesens auf zwey Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subiects einen empirischen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Caussalität machen, welche bey einer und derselben Wirkung zusammen statt finden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als blosse Vorstellungen bestimt, so hindert nichts, daß wir diesem transscendentalen Gegenstande,

ſtande, auſſer der Eigenſchaft, dadurch er erſcheint, nicht auch eine Cauſſalität beilegen ſolten, die nicht Erſcheinung iſt, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erſcheinung angetroffen wird. Es muß aber eine iede wirkende Urſache einen Character haben, d. i. ein Geſetz ihrer Cauſſalität, ohne welches ſie gar nicht Urſache ſeyn würde. Und da würden wir an einem Subiecte der Sinnenwelt erſtlich einen empiriſchen Character haben, wodurch ſeine Handlungen, als Erſcheinungen, durch und durch mit anderen Erſcheinungen nach beſtändigen Naturgeſetzen im Zuſammenhange ſtänden und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könten und alſo, mit dieſen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen ntelligibelen Character einräumen müſſen, dadurch es war die Urſache iener Handlungen als Erſcheinungen iſt, er aber ſelbſt unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit ht und ſelbſt nicht Erſcheinung iſt. Man könte auch n erſteren den Character eines ſolchen Dinges in der Erſeinung, den zweiten den Character des Dinges an ſich bſt nennen.

Dieſes handelnde Subiect würde nun, nach ſeinem lligibelen Character, unter keinen Zeitbedingungen ſtie, denn die Zeit iſt nur die Bedingung der Erſcheinun. nicht aber der Dinge an ſich ſelbſt. In ihm würde Handlung entſtehen, oder vergehen, mithin würde

es

es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen seyn: daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Caussalität desselben, so fern sie intellectuel ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieser intelligibele Character könte zwar niemals unmittelbar gekant werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Character gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sey, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Character würde also dieses Subiect, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Caussalverbindung unterworfen seyn, und es wäre so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie iede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abflössen. So wie äussere Erscheinungen in dasselbe einflössen, wie sein empirischer Character, d. i. das Gesetz seiner Caussalität, durch Erfahrung erkant wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen und alle Requisite zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach

Nach dem intelligibelen Character deſſelben aber (ob wir zwar davon nichts als blos den allgemeinen Begriff deſſelben haben können) würde daſſelbe Subiect dennoch von allem Einfluſſe der Sinnlichkeit und Beſtimmung durch Erſcheinungen frey geſprochen werden müſſen, und, da in ihm, ſo fern es Noumenon iſt, nichts geſchieht, keine Veränderung, welche dynamiſche Zeitbeſtimmung erheiſcht, mithin keine Verknüpfung mit Erſcheinungen als Urſachen angetroffen wird, ſo würde dieſes thätige Weſen, ſo fern in ſeinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frey ſeyn. Man würde von ihm ganz richtig ſagen: daß es ſeine Wirkungen in der Sinnenwelt von ſelbſt anfange, ohne daß die Handlung in ihm ſelbſt anfängt und dieſes würde gültig ſeyn, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von ſelbſt anfangen dürfen, weil ſie in derſelben iederzeit durch empiriſche Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelſt des empiriſchen Characters (der blos die Erſcheinung des intelligibelen iſt) vorher beſtimt ſeyn, und nur als eine Fortſetzung der Reihe der Natururſachen möglich ſind. So würde denn Freiheit und Natur, iedes in ſeiner vollſtändigen Bedeutung, bey eben denſelben Handlungen, nachdem man ſie mit ihrer intelligibelen, oder ſenſibelen Urſache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerſtreit angetroffen werden.

Erläu-

Erläuterung
der cosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.

Ich habe gut gefunden, zuerst den Schattenriß der Auflösung unseres transscendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflösung desselben dadurch besser übersehen möge. Jezt wollen wir die Momente ihrer Entscheidung, auf die es eigentlich ankömt, aus einander setzen und jedes besonders in Erwägung ziehen.

Das Naturgesetz: daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Causalität dieser Ursache, d. i. die Handlung, da sie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entstanden, selbst nicht immer gewesen seyn kan, sondern geschehen seyn muß, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimt wird und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimt sind, dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist abzugehen, oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen; weil man sie sonst ausserhalb aller möglichen Erfahrung setzen, dadurch aber von allen Gegenständen möglicher

licher Erfahrung unterscheiden und sie zum blossen Gedankending und einem Hirngespinst machen würde.

Ob es aber gleich hiebey lediglich nach einer Kette von Ursachen aussieht, die im Regressus zu ihren Bedingungen gar keine absolute Totalität verstattet, so hält uns diese Bedenklichkeit doch gar nicht auf; denn sie ist schon in der allgemeinen Beurtheilung der Antinomie der Vernunft, wenn sie in der Reihe der Erscheinungen aufs Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der Täuschung des transscendentalen Realismus nachgeben wollen: so bleibt weder Natur, noch Freiheit übrig. Hier ist nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkent, es doch möglich sey, eben dieselbe, die einer Seits blosse Naturwirkung ist, doch anderer Seits als Wirkung aus Freiheit anzusehen, oder ob zwischen diesen zween Arten von Caussalität ein gerader Widerspruch angetroffen werde.

Unter den Ursachen in der Erscheinung kan sicherlich nichts seyn, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könte. Jede Handlung, als Erscheinung, so fern sie eine Begebenheit hervorbringt, ist selbst Begebenheit, oder Eräugniß, welche einen andern Zustand voraussezt, darin die Ursache angetroffen werde und so ist alles, was geschieht, nur eine Fortsetzung der Reihe und kein Anfang, der sich von selbst zutrüge, in derselben möglich.

Also

Also sind alle Handlungen der Natururſachen in der Zeitfolge ſelbſt wiederum Wirkungen, die ihre Urſachen eben ſo wol in der Zeitreihe vorausſetzen. Eine urſprüngliche Handlung, wodurch etwas geſchieht, was vorher nicht war, iſt von der Cauſſalverknüpfung der Erſcheinungen nicht zu erwarten.

Iſt es denn aber auch nothwendig: daß, wenn die Wirkungen Erſcheinungen ſind, die Cauſſalität ihrer Urſache, die (nemlich Urſache) ſelbſt auch Erſcheinung iſt, lediglich empiriſch ſeyn müſſe und iſt es nicht vielmehr möglich: daß, obgleich zu ieder Wirkung in der Erſcheinung eine Verknüpfung mit ihrer Urſache, nach Geſetzen der empiriſchen Cauſſalität, allerdings erfodert wird, dennoch dieſe empiriſche Cauſſalität ſelbſt, ohne ihren Zuſammenhang mit den Natururſachen im mindeſten zu unterbrechen, doch einer Wirkung einer nichtempiriſchen, ſondern intelligibelen Cauſſalität ſeyn könne, d. i. einer, in Anſehung der Erſcheinungen, urſprünglichen Handlung einer Urſache, die alſo in ſo fern nicht Erſcheinung, ſondern dieſem Vermögen nach intelligibel iſt, ob ſie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß.

Wir bedürfen des Satzes der Cauſſalität der Erſcheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Urſachen in der Erſcheinung, zu ſuchen und angeben zu können. Wenn dieſes eingeräumt und durch keine Ausnahme geſchwächt wird, ſo hat der Verſtand, der bey ſeinem empiriſchen Gebrauche in allen Er-

äugniſſen

äugniſſen nichts als Natur ſieht und dazu auch berechtigt iſt, alles, was er fodern kan, und die phyſiſche Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindeſten Abbruch, geſezt daß es übrigens auch blos erdichtet ſeyn ſolte, wenn man annimt: daß unter den Natururſachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel iſt, indem die Beſtimmung deſſelben zur Handlung niemals auf empiriſchen Bedingungen, ſondern auf bloſſen Gründen des Verſtandes beruht, ſo doch, daß die Handlung in der Erſcheinung von dieſer Urſache allen Geſetzen der empiriſchen Cauſſalität gemäß ſey. Denn auf dieſe Art würde das handelnde Subiect, als cauſſa phaenomenon, mit der Natur in unzertrenter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet ſeyn und nur das phaenomenon dieſes Subiects (mit aller Cauſſalität deſſelben in der Erſcheinung) würde gewiſſe Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empiriſchen Gegenſtande zu dem transſcendentalen aufſteigen will, als blos intelligibel müßten angeſehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erſcheinungen die Urſache ſeyn mag, der Naturregel folgen: ſo können wir darüber unbekümmert ſeyn, was in dem transſcendentalen Subiect, welches uns empiriſch unbekant iſt, vor ein Grund von dieſen Erſcheinungen und deren Zuſammenhange gedacht werde. Dieſer intelligibele Grund ficht gar nicht die empiriſche Fragen an, ſondern betrift etwa blos das Denken im reinen Verſtande

und, obgleich die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den blos empirischen Character derselben, als den obersten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligibelen Character, der die transscendentale Ursache von ienem ist, gänzlich als unbekant vorbey geht, ausser so fern er nur durch den empirischen, als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird. Laßt uns dieses auf Erfahrung anwenden. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Caussalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Character haben, so wie alle andere Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äussert. Bey der leblosen, oder blos thierischbelebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders, als blos sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kent, erkent sich selbst auch durch blosse Apperception und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kan, und ist sich selbst freilich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nemlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben

gar

gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kan. Wir nennen dieſe Vermögen Verſtand und Vernunft, vornemlich wird die leztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weiſe von allen empiriſchbedingten Kräften unterſchieden, da ſie ihre Gegenſtände blos nach Ideen erwägt und den Verſtand darnach beſtimt, der denn von ſeinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empiriſchen Gebrauch macht.

Daß dieſe Vernunft nun Cauſſalität habe, wenigſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen, iſt aus den Imperativen klar, welche wir in allem Practiſchen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkomt. Der Verſtand kan von dieſer nur erkennen, was da iſt, oder geweſen iſt, oder ſeyn wird. Es iſt unmöglich, daß etwas darin anders ſeyn ſoll, als es in allen dieſen Zeitverhältniſſen in der That iſt, ia das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geſchehen ſoll, eben ſo wenig, als: was vor Eigenſchaften ein Cirkel haben ſoll, ſondern was darin geſchieht, oder welche Eigenſchaften der leztere hat.

Dieſes Sollen nun drükt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloſſer Begriff, iſt; dahingegen von einer bloſſen Naturhandlung der

Grund iederzeit eine Erscheinung seyn muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich seyn, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe seyn, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreitze, so können sie nicht das Sollen hervorbringen; sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern iederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maas und Ziel, ia Verbot und Ansehen entgegen sezt. Es mag ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) seyn: so giebt die Vernunft nicht demienigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirische Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie so gar Handlungen vor nothwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwol voraussezt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne; denn, ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Nun laßt uns hiebey stehen bleiben und es wenigstens als Möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich

Caus-

Caussalität in Ansehung der Erscheinungen: so muß sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Character von sich zeigen, weil iede Ursach eine Regel voraussezt, darnach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen, und iede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfodert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, so fern er aus blossen Erscheinungen erhellen muß, seinen empirischen Character heissen können, der beständig ist, indessen die Wirkungen, nach Verschiedenheit der begleitenden und zum Theil einschränkenden Bedingungen, in veränderlichen Gestalten erscheinen.

So hat denn ieder Mensch einen empirischen Character seiner Willkühr, welcher nichts anders ist, als eine gewisse Caussalität seiner Vernunft, so fern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subiective Principien seiner Willkühr beurtheilen kan. Weil dieser empirische Character selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Character und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimt und, wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr bis auf

den Grund erforschen könten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewisheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könten. In Ansehung dieses empirischen Characters giebt es also keine Freiheit und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegende Ursachen physiologisch erforschen wollen.

Wenn wir aber eben dieselbe Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die speculative, um iene ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, so fern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in practischer Absicht: so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da solte vielleicht alles das nicht geschehen seyn, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden: daß die Ideen der Vernunft wirklich Caussalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimt waren.

Gesezt

Geſezt nun, man könte ſagen: die Vernunft habe Cauſſalität in Anſehung der Erſcheinung; könte da wohl die Handlung derſelben frey heiſſen, da ſie im empiriſchen Character derſelben (der Sinnesart) ganz genau beſtimt und nothwendig iſt. Dieſer iſt wiederum im intelligibelen Character (der Denkungsart) beſtimt. Die leztere kennen wir aber nicht, ſondern bezeichnen ſie durch Erſcheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empiriſchen Character) unmittelbar zu erkennen geben*). Die Handlung nun, ſo fern ſie der Denkungsart, als ihrer Urſache, beizumeſſen iſt, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empiriſchen Geſetzen, d. i. ſo, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, ſondern nur ſo, daß deren Wirkungen in der Erſcheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft, als ein blos intelligibeles Vermögen, iſt der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Cauſſalität der Vernunft im intelligibelen Character entſteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewiſſen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn

*) Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienſt und Schuld) bleibt uns daher, ſelbſt die, unſeres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unſere Zurechnungen können nur auf den empiriſchen Character bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloſſen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments, oder deſſen glücklicher Beſchaffenheit (merito fortunae) zuzuſchreiben ſey, kan niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

ſonſt würde ſie ſelbſt dem Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo fern es Cauſſalreihen der Zeit nach beſtimt, unterworfen ſeyn, und die Cauſſalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freiheit. Alſo werden wir ſagen können: wenn Vernunft Cauſſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kan: ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, iſt nicht ſinnlich und fängt alſo ſelbſt nicht an. Demnach findet alsdenn dasienige ſtatt, was wir in allen empiriſchen Reihen vermißten: daß die Bedingung einer ſucceſſiven Reihe von Begebenheiten ſelbſt empiriſchunbedingt ſeyn konte. Denn hier iſt die Bedingung auſſer der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibelen) und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch vorhergehende Urſache unterworfen.

Gleichwol gehört doch eben dieſelbe Urſache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erſcheinungen. Der Menſch iſt ſelbſt Erſcheinung. Seine Willkühr hat einen empiriſchen Character, der die (empiriſche) Urſache aller ſeiner Handlungen iſt. Es iſt keine der Bedingungen, die den Menſchen dieſem Character gemäß beſtimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Geſetze derſelben gehorchte, nach welchem gar keine empiriſchunbedingte Cauſſalität von dem, was in der Zeit geſchieht, angetroffen wird. Daher kan keine gegebene Handlung (weil ſie nur als Erſcheinung wahrgenom-

men

men werden kan) ſchlechthin von ſelbſt anfangen. Aber von der Vernunft kan man nicht ſagen: daß vor demienigen Zuſtande, darin ſie die Willkühr beſtimt, ein anderer vorhergehe, darin dieſer Zuſtand ſelbſt beſtimt wird. Denn da Vernunft ſelbſt keine Erſcheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen iſt, ſo findet in ihr, ſelbſt in Betreff ihrer Cauſſalität, keine Zeitfolge ſtatt und auf ſie kan alſo das dynamiſche Geſetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln beſtimt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft iſt alſo die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Menſch erſcheint. Jede derſelben iſt im empiriſchen Character des Menſchen vorher beſtimt, ehe noch als ſie geſchieht. In Anſehung des intelligibelen Characters, wovon iener nur das ſinnliche Schema iſt, gilt kein Vorher, oder Nachher und iede Handlung, unangeſehen des Zeitverhältniſſes, darin ſie mit anderen Erſcheinungen ſteht, iſt die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Characters der reinen Vernunft, welche mithin frey handelt, ohne in der Kette der Natururſachen, durch äuſſere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamiſch beſtimt zu ſeyn, und dieſe ihre Freiheit kan man nicht allein negativ, als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen, (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Urſache der Erſcheinungen zu ſeyn), ſondern

auch positiv, durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so, daß in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung ieder willkührlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet, indessen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kan.

Um das regulative Princip der Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauch desselben zu erläutern, nicht um es zu bestätigen, (denn dergleichen Beweise sind zu transscendentalen Behauptungen untauglich), so nehme man eine willkührliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht und darauf beurtheilt, wie sie samt ihren Folgen ihm zugerechnet werden können. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Character bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit, eines vor Beschämung unempfindlichen Naturels, aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt; wobey man denn die veranlassende Gelegenheitsursachen nicht aus der Acht läßt. In allem diesem verfährt man, wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich

die

die Handlung dadurch bestimt zu seyn glaubt: so tadelt man nichts destoweniger den Thäter und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturels, nicht wegen der auf ihn einfliessenden Umstände, ia so gar nicht wegen seines vorhergeführten Lebenswandels, denn man sezt voraus, man könne es gänzlich bey Seite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese That aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobey man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genanten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar siehet man die Causalität der Vernunft nicht etwa blos wie Concurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnliche Triebfedern gar nicht davor, sondern wol gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligibelen Character beygemessen, er hat iezt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der That, völlig frey und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen.

Man siehet diesem zurechnenden Urtheile es leicht an: daß man dabey in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle iene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, sie verändere sich nicht (wenn gleich ihre Erscheinungen, nem-

lich die Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, verändern), in ihr gehe kein Zustand vorher, der den folgenden bestimme, mithin sie gehöre gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerley, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und geräth etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimbar in Ansehung desselben. Daher kan man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimt, sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Caussalität nicht anders bestimt. Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Character würde einen andern empirischen gegeben haben und, wenn wir sagen: daß unerachtet seines ganzen, bis dahin geführten, Lebenswandels, der Thäter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur: daß sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe, und die Vernunft in ihrer Caussalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist, der Unterschied der Zeit auch, zwar einen Hauptunterschied der Erscheinungen respective gegen einander, da diese aber keine Sachen, mithin auch nicht Ursachen an sich selbst sind, keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

Wir können alſo mit der Beurtheilung freier Handlungen, in Anſehung ihrer Cauſſalität, nur bis an die intelligibele Urſache, aber nicht über dieſelbe hinaus kommen, wir können erkennen, daß ſie frey, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig beſtimt und, auf ſolche Art, die ſinnlichunbedingte Bedingung der Erſcheinungen ſeyn könne. Warum aber der intelligibele Character gerade dieſe Erſcheinungen und dieſen empiriſchen Character unter vorliegenden Umſtänden gebe, das überſchreitet ſo weit alles Vermögen unſerer Vernunft es zu beantworten, ia alle Befugniß derſelben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transſcendentale Gegenſtand unſerer äuſſeren ſinnlichen Anſchauung gerade nur Anſchauung im Raume und nicht irgend eine andere giebt. Allein die Aufgabe, die wir aufzulöſen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht, denn ſie war nur dieſe: ob Freiheit der Naturnothwendigkeit in einer und derſelben Handlung widerſtreite und dieſes haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten: daß, da bey iener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich iſt, als bey dieſer, das Geſetz der lezteren die erſtere nicht afficire, mithin beide von einander unabhängig und durch einander ungeſtört ſtatt finden können.

* * *

Man muß wol bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit als einer der Vermögen, welche

welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn ausser, daß dieses gar keine transscendentale Betrachtung, die blos mit Begriffen zu thun hat, gewesen seyn würde: so könte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muß, schliessen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Caussalität, aus blossen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transscendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabey sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwikelt. Daß nun diese Antinomie auf einem blossen Scheine beruhe und, daß Natur der Caussalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

IV.

Auflösung der cosmologischen Idee,

von der

Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamischen Reihe, da eine iede unter einer andern, als ihrer Ursache, steht. Jezt dient uns diese Reihe der Zustände nur zur Leitung, um zu einem Daseyn zu gelangen, das die höchste Bedingung alles Veränderlichen seyn könne, nemlich dem nothwendigen Wesen. Es ist hier nicht um die unbedingte Caussalität, sondern die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu thun. Also ist die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die, von Begriffen und nicht von Anschauungen, in so fern die eine die Bedingung der andern ist.

Man siehet aber leicht: daß, da alles in dem Inbegriffe der Erscheinungen veränderlich, mithin im Daseyn bedingt ist, es überall in der Reihe des abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben könne, dessen Existenz schlechthin nothwendig wäre, und daß also, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten iederzeit zu einer und derselben Reihe der Anschauungen gehörete, ein nothwendi-

ges

ges Wesen, als Bedingung des Daseyns der Erscheinungen der Sinnenwelt, niemals statt finden könte.

Es hat aber der dynamische Regressus dieses Eigenthümliche und Unterscheidende von dem mathematischen an sich: daß, da dieser es eigentlich nur mit der Zusammensetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in seine Theile, zu thun hat, die Bedingungen dieser Reihe immer als Theile derselben, mithin als gleichartig, folglich als Erscheinungen angesehen werden müssen, an statt daß in ienem Regressus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, sondern um die Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseyns der Substanz selbst von der nothwendigen zu thun ist, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen dürfe.

Also bleibt uns, bey der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen: da nemlich alle beide einander widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung zugleich wahr seyn können, so, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirischbedingte Existenz haben, gleichwol von der ganzen Reihe, auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingtnothwendiges Wesen statt finde. Denn dieses würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied) gehö-

gehören, und auch kein Glied der Reihe empirischunbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt, in ihrem durch alle Glieder gehenden empirischbedingten Daseyn, lassen. Darin würde sich also diese Art, ein unbedingtes Daseyn den Erscheinungen zum Grunde zu legen, von der empirischunbedingten Caussalität (der Freiheit), im vorigen Artikel, unterscheiden: daß, bey der Freiheit, das Ding selbst, als Ursache (Substantia phænomenon), dennoch in der Reihe der Bedingungen gehörete und nur seine Caussalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Wesen ganz ausser der Reihe der Sinnenwelt (als ens extramundanum) und blos intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhütet werden kann: daß es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen werde.

Das regulative Princip der Vernunft ist also in Ansehung dieser unserer Aufgabe: daß alles in der Sinnenwelt empirischbedingte Existenz habe, und daß es überall in ihr, in Ansehung keiner Eigenschaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe: daß kein Glied der Reihe von Bedingungen sey, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten und, so weit man kan, suchen müsse und nichts uns berechtige, irgend ein Daseyn von einer Bedingung ausserhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst vor schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, gleichwol aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen,

daß nicht die ganze Reihe in irgend einem intelligibelen Wesen, (welches darum von aller empirischen Bedingung frey ist und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieser Erscheinungen enthält), gegründet seyn könne.

Es ist aber hiebey gar nicht die Meinung, das unbedingtnothwendige Daseyn eines Wesens zu beweisen, oder auch nur die Möglichkeit einer blos intelligibelen Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, sondern nur eben so, wie wir die Vernunft einschränken, daß sie nicht den Faden der empirischen Bedingungen verlasse, und sich in transscendente und keiner Darstellung in concreto fähige Erklärungsgründe verlaufe, also auch, anderer Seits, das Gesetz des blos empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschränken: daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum nicht vor unmöglich erkläre. Es wird also dadurch nur gezeigt: daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empirischen) Bedingungen, ganz wol mit der willkührlichen Voraussetzung einer nothwendigen, ob zwar blos intelligibelen Bedingung zusammen bestehen könne, also kein wahrer Widerspruch zwischen diesen Behauptungen anzutreffen sey, mithin sie beiderseits wahr seyn können. Es mag immer ein solches schlechthinnothwendiges Verstandeswesen an sich unmöglich seyn, so kan dieses doch aus der allge-

allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles deſſen, was zur Sinnenwelt gehört, imgleichen aus dem Princip: bey keinem einzigen Gliede derſelben, ſo fern es zufällig iſt, aufzuhören und ſich auf eine Urſache auſſer der Welt zu berufen, keinesweges geſchloſſen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empiriſchen und ihren beſondern Gang im transſcendentalen Gebrauche.

Die Sinnenwelt enthält nichts als Erſcheinungen, dieſe aber ſind bloſſe Vorſtellungen, die immer wiederum ſinnlich bedingt ſind und, da wir hier niemals Dinge an ſich ſelbſt zu unſeren Gegenſtänden haben, ſo iſt nicht zu verwundern: daß wir niemals berechtigt ſeyn, von einem Gliede der empiriſchen Reihen, welches es auch ſey, einen Sprung auſſer dem Zuſammenhange der Sinnlichkeit zu thun, gleich als wenn es Dinge an ſich ſelbſt wären, die auſſer ihrem transſcendentalen Grunde exiſtireten und die man verlaſſen könte, um die Urſache ihres Daſeyns auſſer ihnen zu ſuchen; welches bey zufälligen Dingen allerdings endlich geſchehen müßte, aber nicht bey bloſſen Vorſtellungen von Dingen, deren Zufälligkeit ſelbſt nur Phänomen iſt und auf keinen andern Regreſſus, als denjenigen, der die Phänomena beſtimt, d. i. der empiriſch iſt, führen kan. Sich aber einen intelligibelen Grund der Erſcheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denſelben befreit von der Zufälligkeit der lezteren, denken, iſt weder dem uneingeſchränkten empiriſchen Regreſſus in der Reihe der Erſcheinungen, noch der durchgängigen Zufälligkeit

ligkeit derſelben entgegen. Das iſt aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der ſcheinbaren Antinomie, zu leiſten hatten, und was ſich nur auf dieſe Weiſe thun ließ. Denn iſt die iedesmalige Bedingung zu iedem Bedingten (dem Daſeyn nach) ſinnlich und eben darum zur Reihe gehörig, ſo iſt ſie ſelbſt wiederum bedingt (wie die Antitheſis der vierten Antinomie es ausweiſet). Es mußte alſo entweder ein Widerſtreit mit der Vernunft, die das Unbedingte fodert, bleiben, oder dieſes auſſer der Reihe in dem Intelligibelen geſezt werden, deſſen Nothwendigkeit keine empiriſche Bedingung erfodert, noch verſtattet, und alſo, reſpective auf Erſcheinungen, unbedingt nothwendig iſt.

Der empiriſche Gebrauch der Vernunft (in Anſehung der Bedingungen des Daſeyns in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines blos intelligibelen Weſens nicht afficirt, ſondern geht nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit, von empiriſchen Bedingungen zu höheren, die immer eben ſowol empiriſch ſeyn. Eben ſo wenig ſchließt aber auch dieſer regulative Grundſatz die Annehmung einer intelligibelen Urſache, die nicht in der Reihe iſt, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Anſehung der Zwecke) zu thun iſt. Denn da bedeutet iene nur den, vor uns blos transſcendentalen und unbekanten Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Reihe überhaupt, deſſen, von allen Bedingungen der lezteren unabhängiges und, in Anſehung dieſer, unbedingtnothwendiges

diges Daſeyn der unbegränzten Zufälligkeit der erſteren, und darum auch, dem nirgend geendigten Regreſſus in der Reihe empiriſcher Bedingungen gar nicht entgegen iſt.

Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unſeren Vernunftbegriffen blos die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt und, was in Anſehung ihrer der Vernunft zu Dienſten geſchehen kan, zum Gegenſtande haben: ſo ſind unſere Ideen zwar transſcendental, aber doch cosmologiſch. So bald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu thun iſt) in demienigen ſetzen, was ganz auſſerhalb der Sinnenwelt, mithin auſſer aller möglichen Erfahrung iſt, ſo werden die Ideen transſcendent; ſie dienen nicht blos zur Vollendung des empiriſchen Vernunftgebrauchs (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), ſondern ſie trennen ſich davon gänzlich und machen ſich ſelbſt Gegenſtände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren obiective Realität auch nicht auf der Vollendung der empiriſchen Reihe, ſondern auf reinen Begriffen a priori beruht. Dergleichen transſcendente Ideen haben einen blos intelligibelen Gegenſtand, welchen als ein transſcendentales Obiect, von dem man übrigens nichts weis, zuzulaſſen, es allerdings erlaubt iſt, wozu aber, um es, als ein, durch ſeine unterſcheidende und innere Prädicate beſtimbares Ding zu denken, wir weder

Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben und welches daher ein blosses Gedankending ist. Gleichwol dringt uns, unter allen cosmologischen Ideen, diejenige, so die vierte Antinomie veranlaßte, diesen Schritt zu wagen. Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte Daseyn der Erscheinungen, fodert uns auf: uns nach etwas, von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenstande umzusehen, bey welchem diese Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, ausser dem Felde der gesamten Sinnlichkeit eine vor sich bestehende Wirklichkeit anzunehmen, Erscheinungen nur als zufällige Vorstellungsarten intelligibeler Gegenstände, von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen: so bleibt uns nichts anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kentniß haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenstände der Erfahrung seyn sollen, die Rede ist, so werden wir ihre Kentniß aus dem, was an sich nothwendig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müssen. Daher nöthigt uns der erste Schritt, den wir ausser der Sinnenwelt thun,

unsere

unſere neue Kentniſſe von der Unterſuchung des ſchlechthin-nothwendigen Weſens anzufangen, und von den Begriffen deſſelben die Begriffe von allen Dingen, ſo fern ſie blos intelligibel ſind, abzuleiten, und dieſen Verſuch wollen wir in dem folgenden Hauptſtücke anſtellen.

Des
Zweiten Buchs
der transſcendentalen Dialectik
Drittes Hauptſtück.
Das Ideal der reinen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.
Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben geſehen: daß durch reine Verſtandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenſtände können vorgeſtellet werden, weil die Bedingungen der obiectiven Realität derſelben fehlen und nichts, als die bloſſe Form des Denkens, in ihnen angetroffen wird. Gleichwol können ſie in concreto dargeſtellet werden, wenn man ſie auf Erſcheinungen anwendet; denn an ihnen haben ſie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verſtandesbegriff in concreto iſt. Ideen aber ſind noch weiter von der obiectiven Realität entfernt, als Categorien; denn es kan keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in concreto vorſtellen ließen. Sie enthalten eine gewiſſe

Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkentniß zulangt, und die Vernunft hat dabey nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch-mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie iemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasienige von der obiectiven Realität entfernt zu seyn, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht blos in concreto, sondern in indiuiduo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimbares, oder gar bestimtes Ding, verstehe.

Die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften, welche unseren Begriff von derselben ausmachen, bis zur vollständigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unsere Idee der vollkommenen Menschheit seyn würde, sondern auch alles, was auser diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehöret; denn von allen entgegengesezten Prädicaten kan sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schicken. Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer ieden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.

Ohne

Ohne uns aber ſo weit zu verſteigen, müſſen wir geſtehen: daß die menſchliche Vernunft nicht allein Ideen, ſondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platoniſche, ſchöpferiſche, aber doch practiſche Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewiſſer Handlungen zum Grunde liegen. Moraliſche Begriffe ſind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empiriſches (Luſt oder Unluſt) zum Grunde liegt. Gleichwol können ſie in Anſehung des Princips, wodurch die Vernunft der an ſich geſetzloſen Freiheit Schranken ſezt, (alſo wenn man blos auf ihre Form Acht hat) gar wol zum Beiſpiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und, mit ihr, menſchliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, ſind Ideen. Aber der Weiſe (des Stoikers) iſt ein Ideal, d. i. ein Menſch der blos in Gedanken exiſtirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruiret. So wie die Idee die Regel giebt, ſo dient das Ideal in ſolchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Beſtimmung des Nachbildes und wir haben kein anderes Richtmaaß unſerer Handlungen, als das Verhalten dieſes göttlichen Menſchen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns beſſern, obgleich es niemals erreichen können. Dieſe Ideale, ob man ihnen gleich nicht obiective Realität (Exiſtenz) zugeſtehen möchte, ſind doch um deswillen nicht vor Hirngeſpinſte anzuſehen, ſondern geben ein unentbehrliches Richtmaaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was

in ſeiner Art ganz vollſtändig iſt, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollſtändigen zu ſchätzen und abzumeſſen. Das Ideal aber in einem Beiſpiele, d. i. in der Erſcheinung, realiſiren wollen, wie etwa den Weiſen in einem Roman, iſt unthunlich und hat überdem etwas widerſinniſches und wenig erbauliches an ſich, indem die natürliche Schranken, welche der Vollſtändigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illuſion in ſolchem Verſuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, ſelbſt verdächtig und einer bloſſen Erdichtung ähnlich machen.

So iſt es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches iederzeit auf beſtimten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es ſey der Befolgung, oder Beurtheilung, dienen muß. Ganz anders verhält es ſich mit denen Geſchöpfen der Einbildungskraft, darüber ſich niemand erklären und einen verſtändlichen Begriff geben kan, gleichſam Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel beſtimte Züge ſind, welche mehr eine im Mittel verſchiedener Erfahrungen gleichſam ſchwebende Zeichnung, als ein beſtimtes Bild ausmachen, dergleichen Mahler und Phyſiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen ſeyn ſollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genant werden, weil ſie das nicht erreichbare Muſter möglicher empiriſcher Anſchauungen ſeyn ſollen und gleich-

wol

wol keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Abſicht der Vernunft mit ihrem Ideale iſt dagegen die durchgängige Beſtimmung nach Regeln a priori; daher ſie ſich einen Gegenſtand denkt, der nach Principien durchgängig beſtimbar ſeyn ſoll, obgleich dazu die hinreichende Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff ſelbſt alſo transſcendent iſt.

Des dritten Hauptſtücks
Zweiter Abſchnitt.
Von dem
Transſcendentalen Ideal
(Prototypon transſcendentale).

Ein ieder Begriff iſt in Anſehung deſſen, was in ihm ſelbſt nicht enthalten iſt, unbeſtimt und ſteht unter dem Grundſatze der Beſtimbarkeit: daß nur eines, von ieden zween einander contradictoriſch-entgegengeſezten Prädicaten, ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerſpruchs beruht und daher ein blos logiſch Princip iſt, das von allem Inhalte der Erkentniß abſtrahirt und nichts, als die logiſche Form derſelben vor Augen hat.

Ein iedes Ding aber, ſeiner Möglichkeit nach, ſteht noch unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der

Dinge,

Dinge, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieses beruht nicht blos auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet ausser dem Verhältniß zweier einander widerstreitenden Prädicate, iedes Ding noch im Verhältniß auf die gesamte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt und, indem es solche als Bedingung a priori voraussezt, so stellt es ein iedes Ding so vor, wie es von dem Antheil, den es an iener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite *). Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrift also den Inhalt und nicht blos die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädicate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen und nicht blos der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesezten Prädicate, und enthält eine transscendentale Voraussetzung, nemlich die

*) Es wird also durch diesen Grundsatz iedes Ding auf ein gemeinschaftliches Correlatum, nemlich, die gesamte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn sie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung desselben beweisen würde. Die Bestimbarkeit eines ieden Begriffs ist der Allgemeinheit (Vniuersalitas) des Grundsatzes der Ausschliessung eines Mittleren zwischen zween entgegengesezten Prädicaten, die Bestimmung aber eines Dinges der Allheit (Vniuersitas) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur beſonderen Möglichkeit iedes Dinges enthalten ſoll.

Der Satz: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimt, bedeutet nicht allein, daß von iedem Paare einander entgegengeſezten gegebenen, ſondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eines zukomme; es werden durch dieſen Satz nicht blos Prädicate unter einander logiſch, ſondern das Ding ſelbſt, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate, transſcendental verglichen. Er will ſo viel ſagen, als: um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſey beiahend oder verneinend, beſtimmen. Die durchgängige Beſtimmung iſt folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können und gründet ſich alſo auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt.

Ob nun zwar dieſe Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, ſo fern er als Bedingung der durchgängigen Beſtimmung eines ieden Dinges zum Grunde liegt, in Anſehung der Prädicate, die denſelben ausmachen mögen, ſelbſt noch unbeſtimt iſt, und wir dadurch nichts weiter, als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken, ſo finden wir doch bey näherer Unterſuchung, daß dieſe Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausſtoſſe, die als abgeleitet durch andere ſchon gegeben

ſeyn

seyn, oder neben einander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimten Begriffe läutere und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die blosse Idee durchgängig bestimt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genant werden muß.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht blos logisch, sondern transscendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kan, erwegen, so finden wir: daß durch einige derselben ein Seyn, durch andere ein blosses Nichtseyn vorgestellet wird. Die logische Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu einem andern im Urtheile an, und kan also dazu bey weitem nicht hinreichend seyn, einen Begriff in Ansehung seines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtsterblich, kan gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein blosses Nichtseyn am Gegenstande vorgestellet werde, sondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transscendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtseyn an sich selbst, dem die transscendentale Beiahung entgegen gesezt wird, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Seyn ausdrükt, und daher Realität (Sachheit) genant wird, weil durch sie allein und so weit sie reichet, Gegenstände Etwas (Dinge) sind, die entgegenstehende Negation hingegen

einen

einen bloſſen Mangel bedeutet und, wo dieſe allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgeſtellt wird.

Nun kan ſich niemand eine Verneinung beſtimt denken, ohne daß er die entgegengeſezte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgebohrne kan ſich nicht die mindeſte Vorſtellung von Finſterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wolſtand nicht kent *). Der Unwiſſende hat keinen Begriff von ſeiner Unwiſſenheit, weil er keinen von der Wiſſenſchaft hat, u. ſ. w. Es ſind alſo auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge.

Wenn alſo der durchgängigen Beſtimmung in unſerer Vernunft ein transſcendentales Subſtratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichſam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält, ſo iſt dieſes Subſtratum nichts anders, als die Idee von einem All der Rea-

*) Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundiger haben uns viel bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigſte iſt wol, daß ſie uns den Abgrund der Unwiſſenheit aufgedekt haben, den die menſchliche Vernunft, ohne dieſe Kentniſſe, ſich niemals ſo groß hätte vorſtellen können, und worüber das Nachdenken eine groſſe Veränderung in der Beſtimmung der Endabſichten unſeres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

Realität (omnitudo realitatis). Alle wahre Verneinungen sind alsdenn nichts als Schranken, welches sie nicht genant werden könten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge.

Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines Dinges an sich selbst, als durchgängig bestimt, vorgestellt und der Begriff eines entis realissimi ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesezten Prädicaten eines, nemlich das, was zum Seyn schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein transscendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die nothwendig bey allem, was existirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkant wird.

Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disiunctiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Theil einschränkt

und

und der Schlußſatz den Begriff durch dieſen beſtimt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kan a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine beſtimte Arten von Realität kent, die unter ienem Gattung enthalten wären. Alſo iſt der transſcendentale Oberſatz der durchgängigen Beſtimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorſtellung des Inbegriffs aller Realität, nicht blos ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transſcendentalen Inhalte nach unter ſich, ſondern der ſie in ſich begreift und die durchgängige Beſtimmung eines ieden Dinges beruht auf der Einſchränkung dieſes All der Realität, indem Einiges derſelben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeſchloſſen wird, welches mit dem Entweder-oder des disiunctiven Oberſatzes und der Beſtimmung des Gegenſtandes, durch eins der Glieder dieſer Theilung im Unterſatze, übereinkomt. Demnach iſt der Gebrauch der Vernunft, durch den ſie das transſcendentale Ideal zum Grunde ihrer Beſtimmung aller möglichen Dinge legt, demienigen analogiſch, nach welchem ſie in disiunctiven Vernunftſchlüſſen verfährt, welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der ſyſtematiſchen Eintheilung aller transſcendentalen Ideen legte, nach welchem ſie den drey Arten von Vernunftſchlüſſen parallel und correſpondirend erzeugt werden.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Vernunft zu dieſer ihrer Abſicht, nemlich ſich lediglich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge vorzuſtellen, nicht

die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten abzuleiten. Das Ideal ist ihr also das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte Copeyen (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch iederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die, dejenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen. Denn alle Verneinungen, (welche doch die einzige Prädicate sind, wodurch sich alles andere vonr realesten Wesen unterscheiden läßt) sind blosse Einschränkungen einer grösseren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr blos abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftlich Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich seyn. Daher wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (ens originarium), so fern es keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum) und, so fern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen al-

ler

ler Weſen (ens entium) genant. Alles dieſes aber bedeutet nicht das obiective Verhältniß eines wirklichen Gegenſtandes zu andern Dingen, ſondern der Idee zu Begriffen und läßt uns wegen der Exiſtenz eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwiſſenheit.

Weil man auch nicht ſagen kan: daß ein Urweſen aus viel abgeleiteten Weſen beſtehe, indem ein iedes derſelben ienes vorausſezt, mithin es nicht ausmachen kan, ſo wird das Ideal des Urweſens auch als einfach gedacht werden müſſen.

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von dieſem Urweſen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einſchränkung ſeiner höchſten Realität und gleichſam als eine Theilung derſelben angeſehen werden können; denn alsdenn würde das Urweſen als ein bloſſes Aggregat von abgeleiteten Weſen angeſehen werden, welches nach dem vorigen unmöglich iſt, ob wir es gleich anfänglich im erſten rohen Schattenriſſe ſo vorſtelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchſte Realität als ein Grund und nichts als Inbegriff zum Grunde liegen und die Mannigfaltigkeit der erſteren nicht auf der Einſchränkung des Urweſens ſelbſt, ſondern ſeiner vollſtändigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unſere ganze Sinnlichkeit, ſamt aller Realität in der Erſcheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchſten Weſens, als ein Ingredienz, nicht gehören kan.

Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasiren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges ꝛc. mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädicamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott in transscendentalem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunf der Gegenstand einer transscendentalen Theologie, so wie ich es auch oben angeführt habe.

Indessen würde dieser Gebrauch der transscendentalen Idee doch schon die Gränzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objectiv gegeben sey und selbst ein Ding ausmache. Dieses leztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisiren, wozu wir keine Befugniß haben, so gar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfliessen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindesten Einfluß haben.

Es

Es iſt nicht genug, das Verfahren unſerer Vernunft und ihre Dialectik zu beſchreiben, man muß auch die Quellen derſelben zu entdecken ſuchen, um dieſen Schein ſelbſt, wie ein Phänomen des Verſtandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, iſt auf einer natürlichen und nicht blos willkührlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie komt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nemlich der der höchſten Realität, anzuſehen, und dieſe ſodann, als in einem beſondern Urweſen enthalten, vorauszuſetzen?

Die Antwort bietet ſich aus den Verhandlungen der transſcendentalen Analytik von ſelbſt dar. Die Möglichkeit der Gegenſtände der Sinne iſt ein Verhältniß derſelben zu unſerm Denken, worin etwas (nemlich die empiriſche Form) a priori gedacht werden kan, dasienige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erſcheinung, (was der Empfindung entſpricht) gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin ſeine Möglichkeit nicht vorgeſtellet werden könte. Nun kan ein Gegenſtand der Sinne nur durchgängig beſtimt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erſcheinung verglichen und durch dieſelbe beiahend, oder verneinend vorgeſtellet wird. Weil aber darin dasienige, was das Ding ſelbſt (in der Erſcheinung) ausmacht, nemlich das Reale gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könte, dasienige aber, worin

das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist, so muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesezt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung, beruhen kan. Nun können uns in der That keine andere Gegenstände, als die der Sinne und nirgend, als in dem Contexte einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts vor uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit vorausseżt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das vor einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinnen gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Princip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, vor ein transscendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasiren, komt daher: weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen, dialectisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn, vermittelst der

schon

ſchon gedachten transſcendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechſelt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge ſteht, zu deren durchgängiger Beſtimmung es die reale Bedingungen hergiebt *).

Des dritten Hauptſtücks
Dritter Abſchnitt.
Von den Beweisgründen der ſpeculativen Vernunft, auf das Daſeyn eines höchſten Weſens zu ſchlieſſen.

Ungeachtet dieſer dringenden Bedürfniß der Vernunft, etwas vorauszuſetzen, was dem Verſtande zu der durchgängigen Beſtimmung ſeiner Begriffe vollſtändig zum Grunde liegen könne, ſo bemerkt ſie doch das Idealiſche und blos Gedichtete einer ſolchen Vorausſetzung viel zu leicht, als daß ſie dadurch allein überredet werden ſolte, ein

*) Dieſes Ideal des allerrealeſten Weſens wird alſo, ob es zwar eine bloſſe Vorſtellung iſt, zuerſt realiſirt, d. i. zum Obiect gemacht, darauf hypoſtaſirt, endlich, durch einen natürlichen Fortſchritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, ſo gar perſonificirt, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erſcheinungen ſelbſt (der Sinnlichkeit allein), ſondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verſtand (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchſten Realität und die durchgängige Beſtimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchſten Verſtande, mithin in einer Intelligenz zu liegen ſcheint.

bloſſes Selbſtgeſchöpf ihres Denkens ſo fort vor ein wirkliches Weſen anzunehmen, wenn ſie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruheſtand, in dem Regreſſus vom Bedingten, das gegeben iſt, zum Unbedingten zu ſuchen, das zwar an ſich und ſeinem bloſſen Begriff noch nicht als wirklich gegeben iſt, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kan. Dieſes iſt nun der natürliche Gang, den iede menſchliche Vernunft, ſelbſt die gemeineſte nimt, obgleich nicht eine iede in demſelben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, ſondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt alſo etwas Exiſtirendes zum Grunde. Dieſer Boden aber ſinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felſen des Abſolutnothwendigen ruhet. Dieſer ſelber aber ſchwebt ohne Stütze, wenn noch auſſer und unter ihm leerer Raum iſt, und er nicht ſelbſt alles erfüllet und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich iſt.

Wenn etwas, was es auch ſey, exiſtirt, ſo muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Denn das Zufällige exiſtirt nur unter der Bedingung eines anderen, als ſeiner Urſache und von dieſer gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Urſache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweiſe da iſt. Das iſt das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortſchritt zum Urweſen gründet.

Nun

Nun ſieht ſich die Vernunft nach dem Begriffe eines Weſens um, das ſich zu einem ſolchen Vorzuge der Exiſtenz, als die unbedingte Nothwendigkeit, ſchicke, nicht ſo wol, um alsdenn von dem Begriffe deſſelben a priori auf ſein Daſeyn zu ſchlieſſen (denn getrauete ſie ſich dieſes, ſo dürfte ſie überhaupt nur unter bloſſen Begriffen forſchen und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daſeyn zum Grunde zu legen), ſondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denienigen zu finden, der nichts der abſoluten Nothwendigkeit widerſtreitendes in ſich hat. Denn, daß doch irgend etwas ſchlechthin nothwendig exiſtiren müſſe, hält ſie nach dem erſteren Schluſſe ſchon vor ausgemacht. Wenn ſie nun alles wegſchaffen kan, was ſich mit dieſer Nothwendigkeit nicht verträgt, auſſer einem, ſo iſt dieſes das ſchlechthinnothwendige Weſen, man mag nun die Nothwendigkeit deſſelben begreiffen, d. i. aus ſeinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

Nun ſcheint dasienige, deſſen Begriff zu allem Warum das Darum in ſich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Abſicht defect iſt, welches allerwerts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickliche Weſen zu ſeyn, weil es, bey dem Selbſtbeſitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, ſelbſt keiner Bedingung bedarf, ia derſelben nicht einmal fähig iſt, folglich, wenigſtens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein Gänge thut, darin es kein anderer Begriff ihm gleich

thun kan, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig ist, kein solches Merkmal der Unabhängigkeit von allen ferneren Bedingungen an sich zeigt. Es ist wahr, daß hieraus noch nicht sicher gefolgert werden könne: daß, was nicht die höchste und in aller Absicht vollständige Bedingung in sich enthält, darum selbst seiner Existenz nach bedingt seyn müsse; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des Unbedingten Daseyns nicht an sich, dessen die Vernunft mächtig ist, um durch einen Begriff a priori irgend ein Wesen als unbedingt zu erkennen.

Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität würde sich also unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingtnothwendigen Wesens am besten schicken und, wenn er diesem auch nicht völlig gnug thut, so haben wir doch keine Wahl, sondern sehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Existenz eines nothwendigen Wesens nicht in den Wind schlagen dürfen; geben wir sie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen solchen Vorzug im Daseyn einen gegründetern Anspruch machen könte.

So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugt sie sich vom Daseyn irgend eines nothwendigen Wesens. In diesem erkennet sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung und findet

ihn

ihn in dem, was ſelbſt die zureichende Bedingung zu allem anderen iſt, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit und führt den Begriff eines einigen, nemlich des höchſten Weſens bey ſich und ſo ſchließt ſie, daß das höchſte Weſen, als Urgrund aller Dinge, ſchlechthin nothwendiger Weiſe da ſey.

Dieſem Begriffe kan eine gewiſſe Gründlichkeit nicht geſtritten werden, wenn von Entſchlieſſungen die Rede iſt, nemlich, wenn einmal das Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens zugegeben wird und man darin übereinkomt, daß man ſeine Parthey ergreiffen müſſe, worin man daſſelbe ſetzen wolle; denn alsdenn kan man nicht ſchicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, ſondern iſt genöthigt, der abſoluten Einheit der vollſtändigen Realität, als dem Urquelle der Möglichkeit, ſeine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entſchlieſſen und wir lieber dieſe ganze Sache dahin geſtellet ſeyn lieſſen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beifalle gezwungen würden; d. i. wenn es blos um Beurtheilung zu thun iſt, wie viel wir von dieſer Aufgabe wiſſen und was wir uns nur zu wiſſen ſchmeicheln: dann erſcheint obiger Schluß bey weitem nicht in ſo vortheilhafter Geſtalt und bedarf Gunſt, um den Mangel ſeiner Rechtsanſprüche zu erſetzen.

Denn, wenn wir alles ſo gut ſeyn laſſen, wie es hier vor uns liegt, daß nemlich erſtlich von irgend einer

gege-

gegebenen Existenz (allenfals auch blos meiner eigenen) ein richtiger Schluß auf die Existenz eines unbedingtnothwendigen Wesens statt finde, zweitens: daß ich ein Wesen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als schlechthin unbedingt ansehen müsse, folglich der Begriff des Dinges, welches sich zur absoluten Nothwendigkeit schickt, hiedurch gefunden sey: so kan daraus doch gar nicht geschlossen werden, daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Nothwendigkeit widerspreche. Denn, ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bey sich führt, so kan daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß sein Daseyn eben darum bedingt seyn müsse; so wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kan: wo eine gewisse Bedingung (nemlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeschränkte Wesen eben so wol vor unbedingt nothwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schliessen können. Auf diese Weise aber hätte dieses Argument uns nicht den mindesten Begriff von Eigenschaften eines nothwendigen Wesens verschaft und überall gar nichts geleistet.

Gleichwol bleibt diesem Argumente eine gewisse Wichtigkeit und ein Ansehen, das ihm, wegen dieser obiectiven

Unzu-

Unzulänglichkeit, noch nicht ſo fort genommen werden kan. Denn ſetzet: es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns ſelbſt, d. i. ohne Triebfedern ſeyn würden, wo nicht ein höchſtes Weſen vorausgeſezt würde, das den practiſchen Geſetzen Wirkung und Nachdruck geben könte: ſo würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn ſie gleich nicht obiectiv zulänglich ſeyn möchten, doch nach dem Maaſſe unſerer Vernunft überwiegend ſind und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Beſſeres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen würde hier die Unſchließigkeit der Speculation durch einen practiſchen Zuſatz aus dem Gleichgewichte bringen, ia die Vernunft würde bey ihr ſelbſt, als dem nachſehendeſten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn ſie unter dringenden Bewegurſachen, obzwar nur mangelhafter Einſicht, dieſen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigſtens keine beſſere kennen, nicht gefolgt wäre.

Dieſes Argument, ob es gleich in der That transſcendental iſt, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, iſt doch ſo einfältig und natürlich, daß es dem gemeineſten Menſchenſinne angemeſſen iſt, ſo bald dieſer nur einmal darauf geführt wird. Man ſieht Dinge ſich verändern, entſtehen und vergehen; ſie müſſen alſo, oder wenigſtens ihr Zuſtand, eine Urſache haben. Von ieder Urſache aber, die iemals in der Erfahrung gegeben wer-

den

den mag, läßt sie eben dieses wiederum fragen. Wohin sollen wir nun die oberste Caussalität billiger verlegen, als dahin, wo auch die höchste Caussalität ist, d. i. in dasienige Wesen, was zu der möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in sich selbst ursprünglich enthält, dessen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefassenden Vollkommenheit sehr leicht zu Stande komt. Diese höchste Ursache halten wir denn vor schlechthin nothwendig, weil wir es schlechterdings nothwendig finden, bis zu ihr hinaufzusteigen und keinen Grund, über sie noch weiter hinaus zu gehen. Daher sehen wir bey allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterey doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Speculation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat.

Es sind nur drey Beweisarten vom Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimten Erfahrung und der dadurch erkanten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Caussalität bis zur höchsten Ursache ausser der Welt hinauf: oder sie legen nur unbestimte Erfahrung, d. i. irgend ein Daseyn empirisch zum Grunde, oder sie abstrahiren endlich von aller Erfahrung und schliessen gänzlich a priori aus blossen Begriffen auf das Daseyn einer höchsten Ursache.

ſache. Der erſte Beweis iſt der phyſicotheologiſche, der zweite der cosmologiſche, der dritte der ontologiſche Beweis. Mehr giebt es ihrer nicht und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde darthun: daß die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empiriſchen) ſo wenig als auf dem anderen, (dem transſcendentalen) etwas ausrichte und daß ſie vergeblich ihre Flügel ausſpanne, um über die Sinnenwelt durch die bloſſe Macht der Speculation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrift, in welcher dieſe Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müſſen, ſo wird ſie gerade die umgekehrte von derjenigen ſeyn, welche die ſich nach und nach erweiternde Vernunft nimt und in der wir ſie auch zuerſt geſtellt haben. Denn es wird ſich zeigen: daß, obgleich Erfahrung den erſten Anlaß dazu giebt, dennoch blos der transſcendentale Begriff die Vernunft in dieſer ihrer Beſtrebung leite und in allen ſolchen Verſuchen das Ziel ausſtecke, das ſie ſich vorgeſezt hat. Ich werde alſo von der Prüfung des transſcendentalen Beweiſes anfangen und nachher ſehen, was der Zuſatz des Empiriſchen zur Vergröſſerung ſeiner Beweiskraft thun könne.

Des dritten Hauptstücks
Vierter Abschnitt.
Von der
Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

Man siehet aus dem bisherigen leicht: daß der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine blosse Idee sey, deren objective Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist, welche auch nur auf eine gewisse, obzwar unerreichbare Vollständigkeit Anweisung giebt und eigentlich mehr dazu dient, den Verstand zu begränzen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern. Es findet sich hier nun das Befremdliche und Widersinnische, daß der Schluß, von einem gegebenen Daseyn überhaupt auf irgend ein schlechthinnothwendiges Daseyn, dringend und richtig zu seyn scheint und wir gleichwol alle Bedingungen des Verstandes, sich einen Begriff von einer solchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

Man hat zu aller Zeit von dem absolutnothwendigen Wesen geredet und sich nicht so wol Mühe gegeben, zu verstehen: ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Daseyn zu beweisen. Nun ist zwar eine Nahmenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht, daß es nemlich so etwas sey, dessen Nichtseyn unmöglich ist, aber man wird hiedurch um nichts

klüger, in Anſehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtſeyn eines Dinges als ſchlechterdings undenklich anzuſehen und die eigentlich dasienige ſind, was man wiſſen will, nemlich, ob wir uns durch dieſen Begriff überall etwas denken, oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verſtand iederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzuſehen, vermittelſt des Worts: Unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verſtändlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingtnothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.

Noch mehr: dieſen auf das bloſſe Gerathewol gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beiſpiele zu erklären geglaubt, ſo, daß alle weitere Nachfrage wegen ſeiner Verſtändlichkeit ganz unnöthig geſchienen. Ein ieder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Winkel habe, iſt ſchlechthin nothwendig und ſo redete man von einem Gegenſtande, der ganz auſſerhalb der Sphäre unſeres Verſtandes liegt, als ob man ganz wol verſtände, was man mit dem Begriffe von ihm ſagen wolle.

Alle vorgegebene Beiſpiele ſind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daſeyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber iſt nicht eine abſolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die abſolute Nothwendigkeit des Urtheils iſt nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des

Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz sagte nicht: daß drey Winkel schlechterdings nothwendig seyn, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist, (gegeben ist) sind auch drey Winkel (in ihm) nothwendiger Weise da. Gleichwol hat diese logische Nothwendigkeit eine so grosse Macht ihrer Illusion bewiesen: daß, indem man sich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellet war, daß man seiner Meinung nach das Daseyn mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubete sicher schliessen zu können, daß, weil dem Obiect dieses Begriffs das Daseyn nothwendig zukomt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existirend) setze, auch sein Daseyn nothwendig (nach der Regel der Identität) gesezt werde und dieses Wesen daher selbst schlechterdingsnothwendig sey, weil sein Daseyn in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird.

Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subiect, so entspringt ein Widerspruch und daher sage ich: ienes komt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subiect zusamt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könte. Einen Triangel setzen und doch die drey Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel samt seinen drey Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolutnothwendigen

Weſens bewandt. Wenn ihr das Daſeyn deſſelben aufhebt, ſo hebt ihr das Ding ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten auf, wo ſoll alsdenn der Widerſpruch herkommen? Aeuſſerlich iſt nichts dem widerſprochen würde; denn das Ding ſoll nicht äuſſerlich nothwendig ſeyn, innerlich auch nichts; denn ihr habt, durch Aufhebung des Dinges ſelbſt, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott iſt allmächtig; das iſt ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kan nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendlich Weſen, ſezt, mit deſſen Begriff iener indentiſch iſt. Wenn ihr aber ſagt: Gott iſt nicht, ſo iſt weder die Allmacht, noch irgend ein anderes ſeiner Prädicate gegeben, denn ſie ſind alle zuſamt dem Subiecte aufgehoben und es zeigt ſich in dieſem Gedanken nicht der mindeſte Widerſpruch.

Ihr habt alſo geſehen: daß, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zuſamt dem Subiecte aufhebe, niemals ein innerer Widerſpruch entſpringen könne, das Prädicat mag auch ſeyn, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als ihr müßt ſagen: es giebt Subiecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die alſo bleiben müſſen. Das würde aber eben ſo viel ſagen, als: es giebt ſchlechterdingsnothwendige Subiecte, eine Vorausſetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe und deren Möglichkeit ihr mir zeigen woltet. Denn ich kan mir nicht den geringſten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen ſeinen Prädicaten aufgehoben

würde, einen Widerspruch zurück liesse und ohne den Widerspruch habe ich, durch blosse reine Begriffe a priori, kein Merkmal der Unmöglichkeit.

Wider alle diese allgemeine Schlüsse, (deren sich kein Mensch weigern kan) fodert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die That, aufstellet: daß es doch einen und zwar nur diesen einen Begriff gebe, da das Nichtseyn oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sey, und dieses ist der Begriff des allerrealesten Wesens. Es hat, sagt ihr, alle Realität und ihr seyd berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen, (welches ich voriezt einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweiset *). Nun ist unter aller Realität auch das Daseyn mit begriffen: Also liegt das Daseyn in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird die-

*) Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negatiuum unterschieden. Allein er kan nichts destoweniger ein leerer Begriff seyn, wenn die obiective Realität der Syntheſis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird, welches aber iederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien mögticher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht so fort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schliessen.

dieſes Ding nun aufgehoben, ſo wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widerſprechend iſt.

Ich antworte: Ihr habt ſchon einen Widerſpruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich ſeiner Möglichkeit nach denken woltet, es ſey unter welchem verſteckten Namen, ſchon den Begriff ſeiner Exiſtenz hinein brachtet. Räumet man euch dieſes ein, ſo habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts geſagt; denn ihr habt eine bloſſe Tautologie begangen. Ich frage euch, iſt der Satz: dieſes oder ienes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag ſeyn, welches es wolle) exiſtirt, iſt, ſage ich, dieſer Satz ein analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? Wenn er das erſtere iſt, ſo thut ihr durch das Daſeyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch iſt, das Ding ſelber ſeyn, oder ihr habt ein Daſeyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgeſezt und alsdenn das Daſeyn dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geſchloſſen, welches nichts, als eine elende Tautologie iſt. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Exiſtenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbeſtimt was ihr ſezt) Realität nent, ſo habt ihr das Ding ſchon mit allen ſeinen Prädicaten im Begriffe des Subiects geſezt und als wirklich angenommen und im Prädicate wie-

derholt ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billiger maassen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sey, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Character eben darauf beruht, eigenthümlich zukomt.

Ich würde zwar hoffen, diese grübleriſche Argutation, ohne allen Umschweif, durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz, zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte: daß die Illusion, in Verwechselung eines logischen Prädicats mit einem realen, (d. i. der Bestimmung eines Dinges) beinahe alle Belehrung ausschlage. Zum logischen Prädicate kan alles dienen, was man will, so gar das Subiect kan von sich selbst prädicirt werden; denn die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädicat, welches über den Begriff des Subiects hinzukomt und ihn vergrössert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten seyn.

Seyn ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist blos die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwey Begriffe, die ihre Obiecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädicat oben ein, sondern

Digitized by Google

dern nur das, was das Prädicat beziehungsweiſe aufs Subiect ſezt. Nehme ich nun das Subiect (Gott) mit allen ſeinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zuſammen, und ſage: Gott iſt, oder es iſt ein Gott, ſo ſetze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, ſondern nur das Subiect an ſich ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten und zwar den Gegenſtand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müſſen genau einerley enthalten und es kan daher zu dem Begriffe, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich deſſen Gegenſtand als ſchlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er iſt) denke, nichts weiter hinzukommen. Und ſo enthält das Wirkliche nichts mehr als das blos Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche. Denn, da dieſe den Begriff, iene aber den Gegenſtand und deſſen Poſition an ſich ſelbſt bedeuten, ſo würde, im Fall dieſer mehr enthielte als iener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenſtand ausdrücken und alſo auch nicht der angemeſſene Begriff von ihm ſeyn. Aber in meinem Vermögenszuſtande iſt mehr bey hundert wirklichen Thalern, als bey dem bloſſen Begriffe derſelben, (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenſtand iſt bey der Wirklichkeit nicht blos in meinem Begriffe analytiſch enthalten, ſondern komt zu meinem Begriffe (der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt) ſynthetiſch hinzu, ohne daß durch dieſes Seyn auſſerhalb meinem Begriffe, dieſe gedachte hundert Thaler ſelbſt im mindeſten vermehrt werden.

Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so komt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte und ich könte nicht sagen: daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existire. Denke ich mir auch so gar in einem Dinge alle Realität ausser einer, so komt dadurch, daß ich sage, ein solches mangelhafte Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas Anderes, als ich dachte, existiren. Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage: ob es existire, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nemlich: daß die Erkentniß ienes Obiects auch a posteriori möglich sey. Und hier zeiget sich auch die Ursache der hiebey obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem blossen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkentniß überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Contexte der gesamten Erfahrung

rung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der geſamten Erfahrung der Begriff vom Gegenſtande nicht im mindeſten vermehrt wird, unſer Denken aber durch denſelben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekomt. Wollen wir dagegen die Exiſtenz durch die reine Categorie allein denken, ſo iſt kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, ſie von der bloſſen Möglichkeit zu unterſcheiden.

Unſer Begriff von einem Gegenſtande mag alſo enthalten, was und wie viel er wolle, ſo müſſen wir doch aus ihm herausgehen, um dieſem die Exiſtenz zu ertheilen. Bey Gegenſtänden der Sinne geſchieht dieſes durch den Zuſammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empiriſchen Geſetzen; aber vor Obiecte des reinen Denkens in ganz und gar kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkant werden müßte, unſer Bewuſtſeyn aller Exiſtenz aber, (es ſey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüſſe, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Exiſtenz auſſer dieſem Felde kan zwar nicht ſchlechterdings vor unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Der Begriff eines höchſten Weſens iſt eine in mancher Abſicht ſehr nützliche Idee, ſie iſt aber eben darum, weil ſie blos Idee iſt, ganz unfähig, um vermittelſt ihrer allein unſere Erkentniß in Anſehung deſſen, was exiſtirt,

zu erweitern. Sie vermag nicht einmal so viel, daß sie uns in Ansehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrete. Das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, daß blosse Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen, kan ihm zwar nicht gestritten werden; weil aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten specifisch nicht gegeben sind und, wenn dieses auch geschähe, überall gar kein Urtheil darin statt findet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkentnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muß, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kan, so hat der berühmte Leibnitz bey weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nemlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit a priori einsehen zu wollen.

Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise, vom Daseyn eines höchsten Wesens aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren und ein Mensch möchte wol eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wolte.

Des dritten Hauptſtücks
Fünfter Abſchnitt.
Von der
Unmöglichkeit eines cosmologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

s war etwas ganz Unnatürliches und eine bloſſe Neue-
rung des Schulwitzes, aus einer ganz willkührlich
vorſenen Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Ge-
ndes ſelbſt ausklauben zu wollen. In der That würde
es nie auf dieſem Wege verſucht haben, wäre nicht
Bedürfniß unſerer Vernunft, zur Exiſtenz überhaupt
nd etwas Nothwendiges (bey dem man im Aufſteigen
en bleiben könne) anzunehmen, vorhergegangen und,
e nicht die Vernunft, da dieſe Nothwendigkeit unbe-
gt und a priori gewiß ſeyn muß, gezwungen worden,
n Begriff zu ſuchen, der, wo möglich, einer ſolchen
derung ein Gnüge thäte, und ein Daſeyn völlig a priori
rkennen gäbe. Dieſen glaubte man nun in der Idee
s allerrealeſten Weſens zu finden, und ſo wurde dieſe
zur beſtimteren Kentniß desjenigen, wovon man ſchon
erweitig überzeugt oder überredet war, es müſſe exiſti-
, nemlich des nothwendigen Weſens gebraucht. In-
verheelete man dieſen natürlichen Gang der Vernunft,
, anſtatt bey dieſem Begriffe zu endigen, verſuchte
n von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des
ſeyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen

beſtim

bestimt war. Hieraus entsprang nun der verunglückte ontologische Beweis, der weder vor den natürlichen und gesunden Verstand, noch vor die schulgerechte Prüfung etwas genugthuendes bey sich führet.

Der cosmologische Beweis, den wir iezt untersuchen wollen, behält die Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität bey, aber, anstatt, wie der vorige, von der höchsten Realität auf die Nothwendigkeit im Daseyn zu schliessen, schließt er vielmehr von der, zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens, auf dessen unbegränzte Realität, und bringt so fern alles wenigstens in das Gleiß einer, ich weiß nicht ob vernünftigen, oder vernünftelnden, wenigstens natürlichen Schlußart, welche nicht allein vor den gemeinen, sondern auch den speculativen Verstand die meiste Ueberredung bey sich führt, wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die erste Grundlinien zieht, denen man iederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man mag sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will. Diesen Beweis, den Leibnitz auch den a contingentia mundi nante, wollen wir iezt vor Augen stellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet also: Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdingsnothwendiges Wesen existiren. Nun existire, zum mindesten, ich selbst: also existirt ein absolutnothwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfah-

rung, der Oberſatz die Schlußfolge aus einer Erfah-
g überhaupt auf das Daſeyn des Nothwendigen *).
) hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an,
hin iſt er nicht gänzlich a priori geführt, oder ontolo-
), und weil der Gegenſtand aller möglichen Erfahrung
t heißt, ſo wird er darum der cosmologiſche Beweis
mt. Da er auch von aller beſondern Eigenſchaft der
enſtände der Erfahrung, dadurch ſich dieſe Welt von
: möglichen unterſcheiden mag, abſtrahirt: ſo wird
hon in ſeiner Benennung auch vom phyſicotheologi-
ı Beweiſe unterſchieden, welcher Beobachtungen der
ıderen Beſchaffenheit dieſer unſerer Sinnenwelt zu
eisgründen braucht.

Nun ſchließt der Beweis weiter: das nothwendige
:n kan nur auf eine einzige Art, d. i. in Anſehung
möglichen entgegengeſezten Prädicate nur durch eines
lben beſtimt werden, folglich muß es durch ſeinen
:iff durchgängig beſtimt ſeyn. Nun iſt nur ein ein-
Begriff von einem Dinge möglich, der daſſelbe a
i durchgängig beſtimt, nemlich der des entis realiſ-
Alſo iſt der Begriff des allerrealeſten Weſens der
einzi-

*) Dieſe Schlußfolge iſt zu bekant, als daß es nöthig wäre, ſie hier weitläuftig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transſcendentalen Naturgeſetz der Cauſſalität: daß alles Zufällige ſeine Urſache habe, die, wenn ſie wiederum zufällig iſt, eben ſowol eine Urſache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Urſachen ſich ey einer ſchlechthinnothwendigen Urſache endigen muß, ohne welche ſie keine Vollſtändigkeit haben würde.

einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kan, d. i. es existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise.

In diesem cosmologischen Argumente kommen so viel vernünftelnde Grundsätze zusammen, daß die speculative Vernunft hier alle ihre dialectische Kunst aufgeboten zu haben scheint, um den größtmöglichen transscendentalen Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indessen eine Weile bey Seite setzen, um nur eine List derselben offenbar zu machen, mit welcher sie ein altes Argument in verkleideter Gestalt vor ein neues aufstellt und sich auf zweier Zeugen Einstimmung beruft, nemlich einem reinen Vernunftzeugen und einem anderen von empirischer Beglaubigung, da es doch nur der erstere allein ist, welcher blos seinen Anzug und Stimme verändert, um vor einen zweiten gehalten zu werden. Um seinen Grund recht sicher zu legen, fusset sich dieser Beweis auf Erfahrung und giebt sich dadurch das Ansehen, als sey er vom ontologischen Beweise unterschieden, der auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen sezt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der cosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nemlich zum Daseyn eines nothwendigen Wesens überhaupt. Was dieses vor Eigenschaften habe, kan der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen: was nemlich ein absolutnothwendiges Wesen überhaupt

vor Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderliche Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealesten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen, und schließt sodann: das ist das schlechterdingsnothwendige Wesen. Es ist aber klar: daß man hiebey voraussezt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn völlig gnug, d. i. es lasse sich aus iener auf diese schliessen, ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im cosmologischen Beweise annimt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Nothwendigkeit ist ein Daseyn aus blossen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des entis realissimi ist ein solcher Begriff und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daseyn passend und ihm adäquat ist, so muß ich auch einräumen, daß aus ihm das leztere geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenanten cosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müssig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimten Dinge darzuthun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir so fort alle Erfahrung verlassen, und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wol die Bedin-

dingungen der Möglichkeit eines absolutnothwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Daseyn dargethan; denn es heißt so viel, als: unter allem Möglichen ist Eines, das absolute Nothwendigkeit bey sich führt, d. i. dieses Wesen existirt schlechterdingsnothwendig.

Alle Blendwerke im Schliessen entdecken sich am leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art vor Augen stellt. Hier ist eine solche Darstellung.

Wenn der Satz richtig ist: ein iedes schlechthinnothwendiges Wesen ist zugleich das allerrealeste Wesen (als welches der nervus probandi des cosmologischen Beweises ist), so muß er sich, wie alle bejahende Urtheile, wenigstens per accidens umkehren lassen; also einige allerrealeste Wesen sind zugleich schlechthinnothwendige Wesen. Nun ist aber ein ens realissimum von einem anderen in keinem Stücke unterschieden und, was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich (in diesem Falle) auch schlechthin umkehren können, d. i. ein iedes allerrealeste Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz blos aus seinen Begriffen a priori bestimt ist: so muß der blosse Begriff des realesten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit desselben bey sich führen, welches eben der ontologische Beweis behauptete und der cosmologische nicht anerken-

erkennen wolte, gleichwol aber ſeinen Schlüſſen, obzwar verſtekter Weiſe, unterlegte.

So iſt denn der zweite Weg, den die ſpeculative Vernunft nimt, um das Daſeyn des höchſten Weſens zu beweiſen, nicht allein mit dem erſten gleich trüglich, ſondern hat noch dieſes tadelhafte an ſich, daß er eine ignoratio elenchi begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußſteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umſchweif, uns wiederum auf den alten zurück bringt, den wir ſeinetwegen verlaſſen hatten.

Ich habe kurz vorher geſagt: daß in dieſem cosmologiſchen Argumente ſich ein ganzes Neſt von dialectiſchen Anmaſſungen verborgen halte, welches die transſcendentale Critik leicht entdecken und zerſtöhren kan. Ich will ſie iezt nur anführen und es dem ſchon geübten Leſer überlaſſen, den trüglichen Grundſätzen weiter nachzuforſchen und ſie aufzuheben.

Da befindet ſich denn z. B. 1. der transſcendentale Grundſatz: vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchlieſſen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, auſſerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der blos intellectuelle Begriff des Zufälligen kan gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſſalität, hervorbringen, und der Grundſatz der lezteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal ſeines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber ſolte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2. Der

Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebenen Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schliessen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kan) ausdehnen können. 3. Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, in Ansehung der Vollendung dieser Reihe, dadurch: daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit statt finden kan, wegschaft und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kan, dieses vor eine Vollendung seines Begriffs annimt. 4. Die Verwechselung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transscendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer solchen Syntheſis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kan, u. s. w.

Das Kunststück des cosmologischen Beweises zielet blos darauf ab, um dem Beweise des Daseyns eines nothwendigen Wesens a priori durch bloſſe Begriffe auszuweichen, der ontologisch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieser Absicht schliessen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Daseyn (einer Erfahrung überhaupt), so gut es sich will thun lassen, auf irgend eine schlechterdingsnothwendige Bedingung desselben. Wir haben alsdenn dieser ihre Möglichkeit nicht nöthig zu erklären. Denn, wenn

bewie-

bewieſen iſt, daß ſie da ſey, ſo iſt die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnöthig. Wollen wir nun dieſes nothwendige Weſen nach ſeiner Beſchaffenheit näher beſtimmen, ſo ſuchen wir nicht dasienige, was hinreichend iſt, aus ſeinem Begriffe die Nothwendigkeit des Daſeyns zu begreifen, denn könten wir dieſes, ſo hätten wir keine empiriſche Vorausſetzung nöthig; nein, wir ſuchen nur die negative Bedingung, (conditio ſine qua non), ohne welche ein Weſen nicht abſolutnothwendig ſeyn würde. Nun würde das in aller anderen Art von Schlüſſen, aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wol angehen; es triſt ſich aber hier unglücklicher Weiſe, daß die Bedingung, die man zur abſoluten Nothwendigkeit fodert, nur in einem einzigen Weſen angetroffen werden kan, welches daher in ſeinem Begriffe alles, was zur abſoluten Nothwendigkeit erfoderlich iſt, enthalten müßte, und alſo einen Schluß a priori auf dieſelbe möglich macht, d. i. ich müßte auch umgekehrt ſchlieſſen können: welchem Dinge dieſer Begriff (der höchſten Realität) zukomt, das iſt ſchlechterdings nothwendig und, kan ich ſo nicht ſchlieſſen, (wie ich denn dieſes geſtehen muß, wenn ich den ontologiſchen Beweis vermeiden will), ſo bin ich auch auf meinem neuen Wege verunglückt und befinde mich wiederum da, von wo ich ausging. Der Begriff des höchſten Weſens thut wol allen Fragen a priori ein Gnüge, die wegen der inneren Beſtimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und iſt darum auch ein Ideal ohne

Gleichen, weil der allgemeine Begriff dasselbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen seines eigenen Daseyns gar kein Gnüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man konte auf die Erkundigung dessen, der das Daseyn eines nothwendigen Wesens annahm und nur wissen wolte, welches denn unter allen Dingen davor angesehen werden müsse, nicht antworten: Dies hier ist das nothwendige Wesen.

Es mag wol erlaubt seyn, das Daseyn eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit, als Ursache zu allen möglichen Wirkungen, anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichteren. Allein, sich so viel herauszunehmen: daß man so gar sage: ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreuste Anmassung einer apodictischen Gewißheit; denn, was man als schlechthinnothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muß auch die Erkentniß absolute Nothwendigkeit bey sich führen.

Die ganze Aufgabe des transscendentalen Ideals komt darauf an: entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden. Kan man das eine, so muß man auch das andere können; denn als schlechthinnothwendig erkent die Vernunft nur dasienige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist. Aber beides

des übersteigt gänzlich alle äusserste Bestrebungen, unseren Verstand über diesen Punct zu befriedigen, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen.

Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den lezten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund vor die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhafterhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kan sich des Gedanken nicht erwehren, man kan ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne das, was blos durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung blos vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere, ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.

Viele Kräfte der Natur, die ihr Daseyn durch gewisse Wirkungen äussern, bleiben vor uns unerforschlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspühren. Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transscendentale Object und, mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als an-

dere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben vor uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist. Ein Ideal der reinen Vernunft kan aber nicht unerforschlich heissen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als die Bedürfniß der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden. Da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich, vielmehr muß er, als blosse Idee, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden und also erforscht werden können; denn eben darin besteht Vernunft: daß wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sey aus objectiven, oder, wenn sie ein blosser Schein sind, aus subjectiven Gründen Rechenschaft geben können.

Entdeckung und Erklärung des dialectischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Daseyn eines nothwendigen Wesens.

Beide bisher geführte Beweise waren transscendental, d. i. unabhängig von empirischen Principien versucht. Denn, obgleich der cosmologische eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durchs empirische Bewustseyn überhaupt gegebene Existenz, geführet

und verläßt ſo gar dieſe Anleitung, um ſich lauf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialectiſchen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft und dasjenige, was doch nur Idee ſeyn kan, realiſirt und hypoſtaſirt? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich von dem Daſeyn eines ſolchen Weſens als einem Abgrunde zurückzubeben, und wie fängt man es an, daß ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen und immer wiederum zurückgenommenen Beifalls, zur ruhigen Einſicht gelange?

Es iſt etwas überaus Merkwürdiges: daß, wenn man vorausſezt, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann: daß auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhete das cosmologiſche Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo finde ich, daß ſein Daſeyn niemals von mir als ſchlechterdings nothwendig vorgeſtellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag exiſtiren was da wolle, das Nichtſeyn deſſelben zu denken, mithin ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt, als an ſich nothwendig, denken könne: Das

heißt: ich kan das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existirens niemals vollenden, ohne ein nothwendig Wesen anzunehmen, ich kan aber von demselben niemals anfangen.

Wenn ich zu existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich: daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde, mithin keiner dieser beiden Grundsätze obiectiv sey, sondern sie allenfalls nur subiective Principien der Vernunft seyn können, nemlich einer Seits zu allem, was als existirend gegeben ist, etwas zu suchen, das nothwendig ist, d. i. niemals anderswo, als bey einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderer Seits aber auch diese Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen, und sich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In solcher Bedeutung können beide Grundsätze als blos heuristisch und regulativ, die nichts, als das formale Interesse der Vernunft besorgen, ganz wol bey einander bestehen. Denn der eine sagt, ihr sollt so über die Natur philosophiren, als ob es zu allem, was zur Existenz gehört, einen nothwendigen ersten Grund gebe, lediglich um systematische Einheit in euer Erkentniß zu bringen, indem ihr einer solchen Idee, nemlich einem eingebildeten obersten Grunde, nachgeht: der andere aber warnet euch, keine

ein-

einzige Bestimmung, die die Existenz der Dinge betrift, vor einen solchen obersten Grund, d. i. als absolutnothwendig anzunehmen, sondern euch noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten und sie daher iederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber vor uns alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingtnothwendig betrachtet werden muß: so kan auch kein Ding (das empirisch gegeben seyn mag) als absolutnothwendig angesehen werden.

Es folgt aber hieraus: daß ihr das Absolutnothwendige ausserhalb der Welt annehmen müßt; weil es nur zu einem Princip der größtmöglichen Einheit der Erscheinungen, als deren oberster Grund, dienen soll und ihr in der Welt niemals dahin gelangen könt, weil die zweite Regel euch gebietet, alle empirische Ursachen der Einheit iederzeit als abgeleitet anzusehen.

Die Philosophen des Alterthums sahen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, als ursprünglich und nothwendig an. Würden sie aber die Materie nicht als Substratum der Erscheinungen respectiv, sondern an sich selbst ihrem Daseyn nach betrachtet haben, so wäre die Idee der absoluten Nothwendigkeit so gleich verschwunden. Denn es ist nichts, was die Vernunft an dieses Daseyn schlechthin bindet, sondern sie kan solches, iederzeit und ohne Widerstreit, in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die absolute Nothwendigkeit.

Es mußte also bey dieser Ueberredung ein gewisses regulative Princip zum Grunde liegen. In der That ist auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zusammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberste empirische Principium der Einheit der Erscheinungen und hat, so fern als es empirisch unbedingt ist, eine Eigenschaft des regulativen Princips an sich. Gleichwol, da iede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muß und daher immer noch abgeleitet ist, so schickt sich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Wesens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit; weil iede ihrer realen Eigenschaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig ist und also an sich aufgehoben werden kan, hiemit aber das ganze Daseyn der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieses aber nicht geschähe, wir den höchsten Grund der Einheit empirisch erreicht haben würden, welches durch das zweite regulative Princip verboten wird, so folgt: daß die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig ist, zu der Idee eines nothwendigen Urwesens, als eines blossen Princips der größten empirischen Einheit, nicht schicklich sey, sondern daß es ausserhalb der Welt gesezt werden müsse, da wir denn die Erscheinungen der Welt und ihr Daseyn immer getrost von anderen ableiten können, als ob es kein nothwendig Wesen gäbe und dennoch zu der Vollständigkeit der Ableitung unaufhörlich streben können:

nen, als ob ein solches, als ein oberster Grund, vorausgesezt wäre.

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgnugsamen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erkärung derselben zu gründen und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich, vermittelst einer transscendentalen Subreption, dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten, die lediglich verschiedene Einschränkungen desselben sind, ursprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit ist, dennoch eben darum vor ein schlechterdings nothwendiges vor sich bestehendes Etwas und einen a priori an sich selbst gegebenen Gegenstand gehalten wird, so geht es auch ganz natürlich zu: daß, da die systematische Einheit der Natur auf keinerley Weise zum Princip des empirischen Gebrauchs unserer Vernunft aufgestellet werden kan, als so fern wir die Idee eines allerrealesten Wesens, als der obersten Ursache, zum Grunde legen, diese Idee dadurch als ein wirklicher Gegenstand und dieser wiederum, weil er die oberste Bedingung ist, als nothwendig vorgestellet, mithin ein regulatives Prin-

cip

cip in ein conſtitutives verwandelt werde, welche Unterſchiebung ſich dadurch offenbart: daß, wenn ich nun dieſes oberſte Weſen, welches reſpectiv auf die Welt ſchlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding vor ſich betrachte, dieſe Nothwendigkeit keines Begriffs fähig iſt, und alſo nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypoſtatiſche Bedingung des Daſeyns, in meiner Vernunft anzutreffen geweſen ſeyn müſſe.

Des dritten Hauptſtücks Sechſter Abſchnitt.

Von der Unmöglichkeit des phyſicotheologiſchen Beweiſes.

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Daſeyn überhaupt, das, was gefodert wird, leiſten kan, ſo bleibt noch ein Mittel übrig, zu verſuchen, ob nicht eine beſtimte Erfahrung, mithin die, der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beſchaffenheit und Anordnung einen Beweisgrund abgebe, der uns ſicher zur Ueberzeugung von dem Daſeyn eines höchſten Weſens verhelfen könne. Einen ſolchen Beweis würden wir den phyſicotheologiſchen nennen. Solte dieſer auch unmöglich ſeyn: ſo iſt überall kein gnugthuender Beweis aus blos ſpeculativer Vernunft vor das Daſeyn eines Weſens, welches unſerer transſcendentalen Idee entſpräche, möglich.

Man

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einſehen, daß der Beſcheid auf dieſe Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn, wie kan iemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemeſſen ſeyn ſolte? Darin beſteht eben das Eigenthümliche der lezteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne. Die transſcendentale Idee von einem nothwendigen allgnugſamen Urweſen iſt ſo überſchwenglich groß, ſo hoch über alles Empiriſche, das iederzeit bedingt iſt, erhaben, daß man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kan, um einen ſolchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt und ſtets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Geſetz irgend einer empiriſchen Syntheſis ein Beiſpiel, oder dazu die mindeſte Leitung giebt, ſuchen werden.

Würde das höchſte Weſen in dieſer Kette der Bedingungen ſtehen, ſo würde es ſelbſt ein Glied der Reihe derſelben ſeyn und, eben ſo, wie die niedere Glieder, denen es vorgeſezt iſt, noch fernere Unterſuchung wegen ſeines noch höheren Grundes erfodern. Will man es dagegen von dieſer Kette trennen und, als ein blos intelligibeles Weſen, nicht in der Reihe der Natururſachen mit begreifen: welche Brücke kan die Vernunft alsdenn wol ſchlagen, um zu demſelben zu gelangen? Da alle Geſetze des Ueberganges von Wirkungen zu Urſachen, ia alle Syntheſis und Erweiterung unſerer Erkentniß überhaupt auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin blos auf

Gegen-

Gegenstände der Sinnenwelt gestellt seyn und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können.

Die gegenwärtige Welt eröfnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegränzten Theilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kentnissen, welche unser schwache Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlichgrosse Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen und selbst unsere Gedanken alle Begränzung vermissen, so, daß sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß. Allerwerts sehen wir eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmässigkeit im Entstehen oder Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weiset er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwendig macht, so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das ausserhalb diesem unendlichen Zufälligen, vor sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und, als die Ursache seines Ursprungs, ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste Ursache (in Ansehung aller Dinge der Welt) wie groß soll man sie sich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen Inhalte

halte nach, noch weniger wissen wir ihre Grösse durch die Vergleichung mit allem, was möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Absicht auf Causalität ein äusserstes und oberstes Wesen bedürfen, es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche setzen solten, welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriß eines abstracten Begriffs, bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer einigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen, welcher Begriff der Foderung unserer Vernunft in der Erfahrung der Principien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmässigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entschiedene Art zuwider ist.

Dieser Beweis verdient iederzeit mit Achtung genant zu werden. Er ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat und dadurch immer neue Kraft bekomt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdekt hätte und erweitert unsere Naturkentnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Princip ausser der Natur ist. Diese Kentnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nemlich die

veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kan durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrükt werden, daß sie nicht aus ieder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Maiestät des Weltbaues wirft, gerissen werden solte, um sich von Gröſſe zu Gröſſe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmässigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einzuwenden, sondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, so können wir darum doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodictische Gewißheit und auf einen, gar keiner Gunst, oder fremder Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte und es kan der guten Sache keinesweges schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden

Glau-

Glaubens, herabzuſtimmen. Ich behaupte demnach: daß der phyſicotheologiſche Beweis das Daſeyn eines höchſten Weſens niemals allein darthun könne, ſondern es iederzeit dem ontologiſchen (welchem er nur zur Introduction dient), überlaſſen müſſe, dieſen Mangel zu ergänzen, mithin dieſer immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein ſpeculativer Beweis ſtatt findet), enthalte, den keine menſchliche Vernunft vorbey gehen kan.

Die Hauptmomente des gedachten phyſiſch-theologiſchen Beweiſes ſind folgende: 1. In der Welt finden ſich allerwerts deutliche Zeichen einer Anordnung nach beſtimter Abſicht, mit groſſer Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen, von unbeſchreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts ſo wol, als auch unbegränzter Gröſſe des Umfangs; 2. Denen Dingen der Welt iſt dieſe zweckmäſſige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verſchiedener Dinge konte von ſelbſt, durch ſo vielerley ſich vereinigende Mittel, zu beſtimten Endabſichten nicht zuſammen ſtimmen, wären ſie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3. Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache (oder mehrere), die nicht blos, als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, ſondern, als Intelligenz, durch Freiheit die Urſache der Welt ſeyn muß. 4. Die Einheit derſelben läßt ſich aus der Einheit der wechſelſeitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von ei-

nem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiter hin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schliessen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu chicaniren, da sie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt thut und sie nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrige zu schmiegen, (der Aehnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren) schließt, es werde eben eine solche Caussalität, nemlich Verstand und Wille, bey ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur (die alle Kunst und vielleicht selbst so gar die Vernunft zuerst möglich macht), noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet, welche Schlußart vielleicht die schärfste transsc. Critik nicht aushalten dürfte, muß man doch gestehen, daß, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmässigen Erzeugungen, die die einzige sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekant sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bey sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Caussalität, die sie kent, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kent, übergehen wolte.

Nach diesem Schlusse müßte die Zweckmässigkeit und Folgereimtheit so vieler Naturanstalten blos die Zufälligkeit

keit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Subſtanz in der Welt beweiſen; denn zu dem lezteren würde noch erfodert werden, daß bewieſen werden könte: die Dinge der Welt wären an ſich ſelbſt zu dergleichen Ordnung und Einſtimmung, nach allgemeinen Geſetzen, untauglich, wenn ſie nicht, ſelbſt ihrer Subſtanz nach, das Product einer höchſten Weisheit wären, wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menſchlicher Kunſt, erfodert werden würden. Der Beweis könte alſo höchſtens einen Weltbaumeiſter, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer ſehr eingeſchränkt wäre, aber nicht einen Weltſchöpfer, deſſen Idee alles unterworfen iſt, darthun, welches zu der groſſen Abſicht, die man vor Augen hat, nemlich ein allgnugſames Urweſen zu beweiſen, bey weitem nicht hinreichend iſt. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie ſelbſt beweiſen, ſo müßten wir zu einem transſcendentalen Argumente unſere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden ſollen.

Der Schluß gehet alſo von der in der Welt ſo durchgängig beobachtenden Ordnung und Zweckmäſſigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muß uns etwas ganz Beſtimtes von ihr zu erkennen geben und er kan alſo kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit ꝛc. mit einem Worte, alle Vollkommenheit, als ein allgnugſames We-

sen, besizt. Denn die Prädicate von sehr grosser, von erstaunlicher, von unermeßlicher Macht und Treflichkeit geben gar keinen bestimten Begriff und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sey, sondern sind nur Verhältnißvorstellungen von der Grösse des Gegenstandes, den der Beobachter (der Welt) mit sich selbst und seiner Fassungskraft vergleicht und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag den Gegenstand vergrössern, oder das beobachtende Subiect in Verhältniß auf ihn kleiner machen. Wo es auf Grösse (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankomt, da giebt es keinen bestimten Begriff, als der, so die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All (omnitudo) der Realität ist im Begriffe durchgängig bestimt.

Nun will ich nicht hoffen, daß sich iemand unterwinden solte, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgrösse (nach Umfang so wol als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers ꝛc einzusehen. Also kan die Physicotheologie keinen bestimten Begriff von der obersten Welturſache geben und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend seyn.

Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn doch aber im physischtheologischen Beweise. Welches

ches Mittels bedient man sich also wol, über eine so weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Grösse der Weisheit, der Macht ꝛc des Welturhebers gelanget ist und nicht weiter kommen kan, so verläßt man auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument und geht zu der, gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transscendentale Begriffe, zum Daseyn eines Schlechthinnothwendigen und von dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimten, oder bestimmenden Begriff desselben, nemlich einer allbefassenden Realität. Also blieb der physischtheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem cosmologischen Beweise über und, da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich blos durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandschaft mit dieser abgeleugnet und alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesezt hatte.

Die Physicotheologen haben also gar nicht Ursache gegen die transscendentale Beweisart so spröde zu thun und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkenner, als auf das Spinnengewebe finsterer Grübler, herabzusehen. Denn, wenn sie sich nur selbst prüfen wolten, so würden sie finden: daß, nachdem sie eine gute Strecke auf dem

Boden der Natur und Erfahrung fortgegangen sind und sich gleichwol immer noch eben so weit von dem Gegenstande sehen, der ihrer Vernunft entgegen scheint, sie plötzlich diesen Boden verlassen und ins Reich bloßer Möglichkeiten übergehen, wo sie auf den Flügeln der Ideen demjenigen nahe zu kommen hoffen, was sich aller ihrer empirischen Nachsuchung entzogen hatte. Nachdem sie endlich durch einen so mächtigen Sprung festen Fuß gefaßt zu haben vermeinen, so verbreiten sie den nunmehr bestimten Begriff (in dessen Besitz sie, ohne zu wissen wie, gekommen sind), über das ganze Feld der Schöpfung und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Product der reinen Vernunft war, obzwar kümmerlich gnug und weit unter der Würde seines Gegenstandes, durch Erfahrung, ohne doch gestehen zu wollen, daß sie zu dieser Kentniß oder Voraussetzung durch einen anderen Fußsteig, als den der Erfahrung, gelanget sind.

So legt demnach dem physicotheologischen Beweise der cosmologische, diesem aber der ontologische Beweis, vom Daseyn eines einigen Urwesens als höchsten Wesens, zum Grunde und, da ausser diesen dreien Wegen keiner mehr der speculativen Vernunft offen ist: so ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis, von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze, möglich ist.

Des dritten Hauptſtücks
Siebenter Abſchnitt.
Critik aller Theologie aus ſpeculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkentniß des Urweſens verſtehe, ſo iſt ſie entweder die aus bloſſer Vernunft (theologia rationalis) oder aus Offenbahrung (revelata). Die erſtere denkt ſich nun ihren Gegenſtand entweder blos durch reine Vernunft, vermittelſt lauter transſcendentaler Begriffe, (ens originarium, realiſſimum, ens entium) und heißt die transſcendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den ſie aus der Natur (unſerer Seele) entlehnt, als die höchſte Intelligenz und müßte die natürliche Theologie heiſſen. Der, ſo allein eine transſcendentale Theologie einräumt, wird Deiſt, der, ſo auch eine natürliche Theologie annimt, Theiſt genant. Der erſtere giebt zu, daß wir allenfals das Daſeyn eines Urweſens durch bloſſe Vernunft erkennen können, aber unſer Begriff von ihm blos transſcendental ſey, nemlich nur als von einem Weſen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher beſtimmen kan. Der zweite behauptet, die Vernunft ſey im Stande, den Gegenſtand nach der Analogie mit der Natur näher zu beſtimmen, nemlich: als ein Weſen, das durch Verſtand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in ſich enthalte. Jener ſtellet ſich alſo unter demſelben blos eine Welturſache, (ob durch die

Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit, bleibt unentschieden), diesen einen Welturheber vor.

Die transscendentale Theologie ist entweder diejenige, welche das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehöret, etwas näher zu bestimmen), abzuleiten gedenkt und heißt Cosmotheologie, oder glaubt durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung, sein Daseyn zu erkennen und wird Ontotheologie genant.

Die natürliche Theologie schließt auf die Eigenschaften und das Daseyn eines Welturhebers, aus der Beschaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierley Causalität und deren Regel angenommen werden muß, nemlich Natur und Freiheit. Daher steigt sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Princip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersteren Falle heißt sie Physicotheologie, im lezten Moraltheologie *).

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und

*) Nicht theologische Moral; denn die enthält sittliche Gesetze, welche das Daseyn eines höchsten Weltregierers voraussetzen, dahingegen die Moraltheologie eine Ueberzeugung vom Daseyn eines höchsten Wesens ist, welche auf sittliche Gesetze gegründet ist.

und Freiheit der Urheber der Dinge ſeyn ſoll, zu verſtehen gewohnt iſt, und auch dieſer Begriff allein uns intereſſirt, ſo könte man, nach der Strenge, dem Deiſten allen Glauben an Gott abſprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urweſens, oder oberſten Urſache übrig laſſen. Indeſſen, da niemand darum, weil er etwas ſich nicht zu behaupten getraut, beſchuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, ſo iſt es gelinder und billiger zu ſagen: der Deiſt glaube einen Gott, der Theiſt aber einen lebendigen Gott (ſummam intelligentiam). Jezt wollen wir die mögliche Quellen aller dieſer Verſuche der Vernunft aufſuchen.

Ich begnüge mich hier, die theoretiſche Erkentniß durch eine ſolche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da iſt, die practiſche aber, dadurch ich mir vorſtelle, was da ſeyn ſoll. Dieſemnach iſt der theoretiſche Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich a priori (als nothwendig) erkenne, daß etwas ſey, der practiſche aber, durch den a priori erkant wird, was geſchehen ſolle. Wenn nun entweder, daß etwas ſey, oder geſchehen ſolle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt iſt: ſo kan doch entweder eine gewiſſe beſtimte Bedingung dazu ſchlechthin nothwendig ſeyn, oder ſie kan nur als beliebig und zufällig vorausgeſezt werden. Im erſteren Falle wird die Bedingung poſtulirt, (per theſin) im zweiten ſupponirt, (per hypotheſin). Da es practiſche Geſetze giebt, die ſchlechthin nothwendig ſind (die moraliſche), ſo muß,

wenn diese irgend ein Daseyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig voraussetzen, dieses Daseyn postulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdingsnothwendig erkant wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen: daß sie das Daseyn eines höchsten Wesens nicht blos voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings nothwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur practisch, postuliren; iezt setzen wir diese Schlußart noch bey Seite.

Da, wenn blos von dem, was da ist (nicht, was seyn soll), die Rede ist, das Bedingte, welches uns in der Erfahrung gegeben wird, iederzeit auch als zufällig gedacht wird, so kan die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als schlethinnothwendig erkant werden, sondern dient nur als eine respectivnothwendige, oder vielmehr nöthige, an sich selbst aber und a priori willkührliche Voraussetzung zum Vernunfterkentniß des Bedingten. Soll also die absolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretischen Erkentnisse erkant werden, so könte dieses allein aus Begriffen a priori geschehen, niemals aber als einer Ursache, in Beziehung auf ein Daseyn, das durch Erfahrung gegeben ist.

Eine theoretische Erkentniß ist speculativ, wenn sie auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstande, geht, zu welchem man in keiner Erfahrung gelangen

langen kan. Sie wird der Naturerkentniß entgegengeſezt, welche auf keine andere Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

Der Grundſatz: von dem, was geſchieht, (dem empiriſchzufälligen) als Wirkung, auf eine Urſache zu ſchlieſſen, iſt ein Princip der Naturerkentniß, aber nicht der ſpeculativen. Denn, wenn man von ihm, als einem Grundſatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abſtrahirt und, indem man alles Empiriſche wegläßt, ihm vom Zufälligen überhaupt ausſagen will, ſo bleibt nicht die mindeſte Rechtfertigung eines ſolchen ſynthetiſchen Satzes übrig, um daraus zu erſehen, wie ich von etwas, was da iſt, zu etwas davon ganz Verſchiedenem (genant Urſache) übergehen könne; ia der Begriff einer Urſache verliert eben ſo, wie des Zufälligen, in ſolchem blos ſpeculativen Gebrauche, alle Bedeutung, deren obiective Realität ſich in concreto begreiflich machen laſſe.

Wenn man nun vom Daſeyn der Dinge in der Welt auf ihre Urſache ſchließt: ſo gehört dieſes nicht zum natürlichen, ſondern zum ſpeculativen Vernunftgebrauch; weil iener nicht die Dinge ſelbſt (Subſtanzen), ſondern nur das, was geſchieht, alſo ihre Zuſtände, als empiriſch zufällig, auf irgend eine Urſache bezieht; daß die Subſtanz ſelbſt (die Materie) dem Daſeyn nach zufällig ſey, würde ein blos ſpeculatives Vernunfterkentniß ſeyn müſſen.

müssen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wolte aber daraus auf eine Ursache schliessen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist, so würde dieses wiederum ein Urtheil der blos speculativen Vernunft seyn; weil der Gegenstand hier gar kein Obiect einer möglichen Erfahrung ist. Aber alsdenn würde der Grundsatz der Caussalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt und ausser demselben ohne Gebrauch, ia selbst ohne Bedeutung ist, von seiner Bestimmung gänzlich abgebracht.

Ich behaupte nun: daß alle Versuche eines blos speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch: zu der Erkentniß eines höchsten Wesens aber wird ein transscendenter Gebrauch derselben erfodert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist. Soll das empirischgültige Gesetz der Caussalität zu dem Urwesen führen, so müßte dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mit gehören, alsdenn wäre es aber, wie alle Erscheinungen, selbst wiederum bedingt. Erlaubte man

aber

aber auch den Sprung über die Gränze der Erfahrung hinaus, vermittelst des dynamischen Gesetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Ursachen: welchen Begriff kan uns dieses Verfahren verschaffen? bey weitem keinen Begriff von einem höchsten Wesen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugniß von ihrer Ursache ablegen soll), darreicht. Soll es uns erlaubt seyn, blos, um in unserer Vernunft nichts Leeres übrig zu lassen, diesen Mangel der völligen Bestimmung durch eine blosse Idee der höchsten Vollkommenheit und ursprünglichen Nothwendigkeit auszufüllen: so kan dieses zwar aus Gunst eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderstehlichen Beweises gefodert werden. Der physischtheologische Beweis könte also vielleicht wol anderen Beweisen (wenn solche zu haben sind) Nachdruck geben, indem er Speculation mit Anschauung verknüpft: vor sich selbst aber bereitet er mehr den Verstand zur theologischen Erkenntniß vor und giebt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung, als daß er allein das Geschäfte vollenden könte.

Man sieht also hieraus wol: daß transscendentale Fragen nur transscendentale Antworten, d. i. aus lauter Begriffen a priori ohne die mindeste empirische Beimischung erlauben. Die Frage ist hier aber offenbar synthetisch und verlangt eine Erweiterung unserer Erkentniß über alle Gränzen der Erfahrung hinaus, nemlich zu dem Daseyn eines Wesens, was unserer blossen Idee entspre-

chen

chen soll, der niemals irgend eine Erfahrung gleich kommen kan. Nun ist, nach unseren obigen Beweisen, alle synthetische Erkentnis a priori nur dadurch möglich, daß sie die formale Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundsätze sind also nur von immanenter Gültigkeit, d. i. sie beziehen sich lediglich auf Gegenstände empirischer Erkentniß, oder Erscheinungen. Also wird auch durch transscendentales Verfahren in Absicht auf die Theologie einer blos speculativen Vernunft nichts ausgerichtet.

Wolte man aber lieber alle obige Beweise der Analytik in Zweifel ziehen, als sich die Ueberredung von dem Gewichte der so lange gebrauchten Beweisgründe rauben lassen, so kan man sich doch nicht weigern, der Auffoderung ein Gnüge zu thun, wenn ich verlange: man solle sich wenigstens darüber rechtfertigen, wie und vermittelst welcher Erleuchtung man sich denn getraue, alle mögliche Erfahrung durch die Macht blosser Ideen zu überfliegen. Mit neuen Beweisen, oder ausgebesserter Arbeit alter Beweise, würde ich bitten, mich zu verschonen. Denn, ob man zwar hierin eben nicht viel zu wählen hat, indem endlich doch alle blos speculative Beweise auf einen einzigen, nemlich den ontologischen hinauslaufen und ich also eben nicht fürchten darf, sonderlich durch die Fruchtbarkeit der dogmatischen Verfechter iener sinnenfreien Vernunft belästigt zu werden, obgleich ich überdem auch, ohne mich darum sehr streitbar zu dünken, die Ausfoderung

nicht

nicht ausſchlagen will, in iedem Verſuche dieſer Art den Fehlſchluß aufzudecken und dadurch ſeine Anmaſſung zu vereiteln: ſo wird daher doch die Hoffnung beſſeren Glücks bey denen, welche einmal dogmatiſcher Ueberredungen gewohnt ſeyn, niemals völlig aufgehoben und ich halte mich daher an der einzigen billigen Foderung, daß man ſich allgemein und aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, ſamt allen übrigen Erkentnißquellen, darüber rechtfertige, wie man es anfangen wolle, ſein Erkentniß ganz und gar a priori zu erweitern und bis dahin zu erſtrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns ſelbſt ausgedachten Begriffe ſeine obiective Realität zu verſichern. Wie der Verſtand auch zu dieſem Begriffe gelanget ſeyn mag, ſo kan doch das Daſeyn des Gegenſtandes deſſelben nicht analytiſch in demſelben gefunden werden, weil eben darin die Erkentniß der Exiſtenz des Obiects beſteht, daß dieſes auſſer dem Gedanken an ſich ſelbſt geſezt iſt. Es iſt aber gänzlich unmöglich, aus einem Begriffe von ſelbſt hinaus zu gehen und, ohne daß man der empiriſchen Verknüpfung folgt, (wodurch aber iederzeit nur Erſcheinungen gegeben werden), zu Entdeckung neuer Gegenſtände und überſchwenglicher Weſen zu gelangen.

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem blos ſpeculativen Gebrauche zu dieſer ſo groſſen Abſicht bey weitem nicht zulänglich iſt, nemlich zum Daſeyn eines oberſten Weſens zu gelangen, ſo hat ſie doch darin ſehr groſſen

Nuzen,

Nutzen, die Erkentniß desselben, im Fall sie anders woher geschöpft werden könte, zu berichtigen, mit sich selbst und ieder intelligibelen Absicht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider seyn möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen.

Die transscendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie blos mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transscendentales Richtmaaß zulassen. Denn, wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht practischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgnugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transscendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealesten Wesens, genau zu bestimmen und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur blossen Erscheinung (dem Antropomorphism im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen und zugleich alle entgegengesezte Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch seyn, aus dem Wege zu räumen, welches in einer solchen critischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Behauptung des Daseyns eines dergleichen Wesens,

Weſens, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer ieden Gegenbehauptung zu beweiſen. Denn, wo will iemand durch reine Speculation der Vernunft die Einſicht hernehmen: daß es kein höchſtes Weſen, als Urgrund von Allem, gebe, oder daß ihm keine von den Eigenſchaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogiſch mit den dynamiſchen Realitäten eines denkenden Weſens, uns vorſtellen, oder daß ſie, in dem lezteren Falle auch allen Einſchränkungen unterworfen ſeyn müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt.

Das höchſte Weſen bleibt alſo vor den blos ſpeculativen Gebrauch der Vernunft ein bloſſes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menſchliche Erkentniß ſchließt und krönet, deſſen obiective Realität auf dieſem Wege zwar nicht bewieſen, aber auch nicht widerlegt werden kan und, wenn es eine Moraltheologie geben ſolte, die dieſen Mangel ergänzen kan, ſo beweiſet alsdenn die vorher nur problematiſche transſcendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Beſtimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Cenſur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuſchten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einſtimmigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Daſeyn auſſer der Welt (nicht als Weltſeele), die Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen

des Raumes, die Allmacht ꝛc sind lauter transscendentale Prädicate und daher kan der gereinigte Begriff derselben, den eine iede Theologie so sehr nöthig hat, blos aus der transscendentalen gezogen werden.

Anhang
zur transscendentalen Dialectik.
Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

Der Ausgang aller dialectischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt nicht allein, was wir schon in der transscendentalen Analytik bewiesen, nemlich, daß alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos seyn, sondern er lehrt uns zugleich dieses besondere: daß die menschliche Vernunft dabey einen natürlichen Hang habe, diese Gränze zu überschreiten, daß transscendentale Ideen ihr eben so natürlich seyn, als dem Verstande die Categorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß, so wie die leztere zur Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem Obiecte führen, die erstere einen blossen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Critik abhalten kan.

Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmässig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig seyn, wenn wir nur einen gewissen Miß-

Mißverſtand verhüten und die eigentliche Richtung derſelben ausfindig machen können. Alſo werden die transſcendentale Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkant und ſie vor Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, ſie transſcendent in der Anwendung und eben darum trüglich ſeyn können. Denn nicht die Idee an ſich ſelbſt, ſondern blos ihr Gebrauch kan, entweder in Anſehung der geſamten möglichen Erfahrung, überfliegend (transſcendent), oder einheimiſch (immanent) ſeyn, nachdem man ſie entweder gerade zu auf einen ihr vermeintlich entſprechenden Gegenſtand, oder nur auf den Verſtandesgebrauch überhaupt in Anſehung der Gegenſtände, mit welchen er zu thun hat, richtet und alle Fehler der Subreption ſind iederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verſtande oder der Vernunft zuzuſchreiben.

Die Vernunft bezieht ſich niemals gerade zu auf einen Gegenſtand, ſondern lediglich auf den Verſtand und vermittelſt deſſelben auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch, ſchaft alſo keine Begriffe (von Obiecten), ſondern ordnet ſie nur und giebt ihnen dieienige Einheit, welche ſie in ihrer gröſtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verſtand gar nicht ſieht, ſondern nur auf dieienige Verknüpfung, dadurch allerwerts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat

also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmässige Anstellung zum Gegenstande und, wie dieser das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt iene ihrer Seits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen sezt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.

Ich behaupte demnach: die transscendentale Ideen seyn niemals von constitutivem Gebrauche, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden und in dem Falle, daß man sie so versteht, so sind es blos vernünftelnde (dialectische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortreflichen und unentbehrlichnothwendigen regulativen Gebrauch, nemlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punct zusammen laufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punct ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz ausserhalb den Gränzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der ausser dem Felde empirischmöglicher Erkentniß läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kan, daß sie nicht betriegt) ist gleichwol unent-

entbehrlich nothwendig, wenn wir ausser den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenige zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über iede gegebene Erfahrung (dem Theile der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äussersten Erweiterung abrichten wollen.

Ueberſehen wir unſere Verſtandeserkentniſſe in ihrem ganzen Umfange, ſo finden wir, daß dasienige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen ſucht, das Syſtematiſche der Erkentniß ſey, d. i. der Zuſammenhang derſelben aus einem Princip. Dieſe Vernunfteinheit ſezt iederzeit eine Idee voraus, nemlich die von der Form eines Ganzen der Erkentniß, welches von der beſtimten Erkentniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, iedem Theile ſeine Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu beſtimmen. Dieſe Idee poſtulirt demnach vollſtändige Einheit der Verſtandeserkentniß, wodurch dieſe nicht blos ein zufälliges Aggregat, ſondern ein nach nothwendigen Geſetzen zuſammenhangendes Syſtem wird. Man kan eigentlich nicht ſagen: daß dieſe Idee ein Begriff vom Obiecte ſey, ſondern von der durchgängigen Einheit dieſer Begriffe, ſo fern dieſelbe dem Verſtande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geſchöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach dieſen Ideen und halten unſere Erkentniß vor mangelhaft, ſo lange ſie

denselben nicht adäquat ist. Man gesteht: daß sich schwerlich reine Erde, reines Wasser, reine Luft ꝛc finde. Gleichwol hat man die Begriffe davon doch nöthig (die also, was die völlige Reinigkeit betrift, nur in der Vernunft ihren Ursprung haben), um den Antheil, den iede dieser Naturursachen an der Erscheinung hat, gehörig zu bestimmen und so bringt man alle Materien auf die Erden (gleichsam die blosse Last), Salze und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittelst deren die vorige wirken), um, nach der Idee eines Mechanismus, die chemische Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. Denn, wiewol man sich nicht wirklich so ausdrückt, so ist doch ein solcher Einfluß der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforscher sehr leicht zu entdecken.

Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon an sich gewiß und gegeben, und alsdenn erfodert es nur Urtheilskraft zur Subsumtion und das Besondere wird dadurch nothwendig bestimt. Dieses will ich den apodictischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen und ist eine blosse Idee, das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem, so werden mehrere besondere Fälle, die insgesamt gewiß seyn, an der Regel versucht, ob sie daraus fliessen und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle

anzu-

anzugebende beſondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieſer aber nachher auf alle Fälle, die auch an ſich nicht gegeben ſind, geſchloſſen. Dieſen will ich den hypothetiſchen Gebrauch der Vernunft nennen.

Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematiſcher Begriffe, iſt eigentlich nicht conſtitutiv, nemlich nicht ſo beſchaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypotheſe angenommen worden, folge; denn, wie will man alle mögliche Folgen wiſſen, die, indem ſie aus demſelben angenommenen Grundſatze folgen, ſeine Allgemeinheit beweiſen, ſondern er iſt nur regulativ, um dadurch, ſo weit als es möglich iſt, Einheit in die beſondere Erkentniſſe zu bringen und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu näheren.

Der hypothetiſche Vernunftgebrauch geht alſo auf die ſyſtematiſche Einheit der Verſtandeserkentniſſe, dieſe aber iſt der Probierſtein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt iſt die ſyſtematiſche Einheit (als bloſſe Idee) lediglich nur projectirte Einheit, die man an ſich nicht als gegeben, ſondern nur als Problem anſehen muß, welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und beſonderen Verſtandesgebrauche ein Principium zu finden und dieſen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben ſind, zu leiten und zuſammenhängend zu machen.

Man siehet aber hieraus nur: daß die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkentniß ein logisches Princip sey, um, da wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, so weit als es sich thun läßt. Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkent, an sich zur systematischen Einheit bestimt sey und ob man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft in gewisser Maasse postuliren und also sagen könne: alle mögliche Verstandeserkentnisse (darunter die empirische) haben Vernunfteinheit und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, woraus sie, unerachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können, das würde ein transscendentaler Grundsatz der Vernunft seyn, welcher die systematische Einheit nicht blos subiectiv- und logisch als Methode, sondern obiectivnothwendig machen würde.

Wir wollen dieses durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verschiedene Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes gehöret auch die der Caussalität einer Substanz, welche Kraft genant wird. Die verschiedene Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen beym ersten Anblicke so viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beynahe so vielerley Kräfte derselben annehmen muß, als Wirkungen sich hervorthun, wie in dem

dem menſchlichen Gemüthe die Empfindung, Bewuſtſeyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, Luſt, Begierde u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringeren, daß man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke und nachſehe, ob nicht Einbildung, mit Bewuſtſeyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſey. Die Idee einer Grundkraft, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, iſt wenigſtens das Problem einer ſyſtematiſchen Vorſtellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logiſche Vernunftprincip erfodert dieſe Einheit, ſo weit als möglich zu Stande zu bringen und, ie mehr die Erſcheinungen der einen und anderen Kraft unter ſich identiſch gefunden werden, deſto wahrſcheinlicher wird es, daß ſie nichts, als verſchiedene Aeuſſerungen einer und derſelben Kraft ſeyn, welche (comparativ) ihre Grundkraft heiſſen kan. Eben ſo verfährt man mit den übrigen.

Die comparativen Grundkräfte müſſen wiederum unter einander verglichen werden, um ſie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen raticalen, d. i. abſoluten Grundkraft nahe zu bringen. Dieſe Vernunfteinheit aber iſt blos hypothetiſch. Man behauptet nicht, daß eine ſolche in der That angetroffen werden müſſe, ſondern, daß man ſie zu Gunſten der Vernunft, nemlich zu Errichtung gewiſſer Principien, vor die mancherley Regeln,

die die Erfahrung an die Hand geben mag, suchen und, wo es sich thun läßt, auf solche Weise systematische Einheit ins Erkentniß bringen müsse.

Es zeigt sich aber, wenn man auf den transscendentalen Gebrauch des Verstandes Acht hat, daß diese Idee einer Grundkraft überhaupt, nicht blos als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimt sey, sondern objective Realität vorgebe, dadurch die systematische Einheit der mancherley Kräfte einer Substanz postuliret und ein apodictisches Vernunftprincip errichtet wird. Denn, ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherley Kräfte versucht haben, ia selbst wenn es uns nach allen Versuchen mißlingt, sie zu entdecken, setzen wir doch voraus: es werde eine solche anzutreffen seyn und dieses nicht allein, wie in dem angeführten Falle, wegen der Einheit der Substanz, sondern, wo so gar viele, obzwar in gewissem Grade gleichartige, angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, sezt die Vernunft systematische Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen und die Ersparung der Principien nicht blos ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird.

In der That ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Princip der Vernunfteinheit der Regeln statt finden könne, wenn nicht ein transscendentales vorausgesezt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objecten selbst anhängend, a priori als nothwendig

ange-

angenommen wird. Denn mit welcher Befugniß kan die Vernunft im logiſchen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine blos verſteckte Einheit zu behandeln und ſie aus irgend einer Grundkraft, ſo viel an ihr iſt, abzuleiten, wenn es ihr frey ſtände zuzugeben, daß es eben ſo wol möglich ſey, alle Kräfte wären ungleichartig, und die ſyſtematiſche Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß: denn alsdenn würde ſie gerade wider ihre Beſtimmung verfahren, indem ſie ſich eine Idee zum Ziele ſezte, die der Natureinrichtung ganz widerſpräche. Auch kan man nicht ſagen: ſie habe zuvor von der zufälligen Beſchaffenheit der Natur dieſe Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Geſetz der Vernunft, ſie zu ſuchen, iſt nothwendig, weil wir ohne daſſelbe gar keine Vernunft, ohne dieſe aber keinen zuſammenhangenden Verſtandesgebrauch und, in deſſen Ermangelung, kein zureichendes Merkmal empiriſcher Wahrheit haben würden und, wir alſo in Anſehung des lezteren die ſyſtematiſche Einheit der Natur durchaus als obiectivgültig und nothwendig vorausſetzen müſſen.

Wir finden dieſe transſcendentale Vorausſetzung auch auf eine bewundernswürdige Weiſe in den Grundſätzen der Philoſophen verſteckt, wiewol ſie ſolche darin nicht immer erkant, oder ſich ſelbſt geſtanden haben. Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausſchließen, daß die mancherley Arten nur als ver-

schiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern ꝛc. behandelt werden müssen, daß also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirschen Begriffe, so fern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse, ist eine Schulregel oder logisches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft statt fände, weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs besondere schliessen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besondere stehen.

Daß aber auch in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen werde, setzen die Philosophen in der bekanten Schulregel voraus: daß man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda). Dadurch wird gesagt: daß die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenschaften zu vermuthen, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Bestimmung abgeleitet werden kan. Dieser Einheit, ob sie gleich eine bloße Idee ist, ist man zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, daß man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäßigen, als sie aufzumuntern. Es war schon viel: daß die Scheidekünstler alle Salze auf zwey Hauptgattungen, saure und laugenhafte, zurückführen konten, sie versuchen so gar auch diesen Unterschied blos als eine Varietät,

oder

oder verſchiedene Aeuſſerung eines und deſſelben Grundſtoffs, anzuſehen. Die mancherley Arten von Erden (den Stoff der Steine und ſogar der Metalle) hat man nach und nach auf drey, endlich auf zwey, zu bringen geſucht; allein damit noch nicht zufrieden, können ſie ſich des Gedankens nicht entſchlagen, hinter dieſen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ia wol gar, zu dieſen und den Salzen, ein gemeinſchaftliches Princip zu vermuthen. Man möchte vielleicht glauben, dieſes ſey ein blos ökonomiſcher Handgriff der Vernunft, um ſich ſo viel als möglich Mühe zu erſparen und ein hypothetiſcher Verſuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgeſezten Erklärungsgrunde eben durch dieſe Einheit Wahrſcheinlichkeit giebt. Allein eine ſolche ſelbſtſüchtige Abſicht iſt ſehr leicht von der Idee zu unterſcheiden, nach welcher iedermann vorausſezt: dieſe Vernunfteinheit ſey der Natur ſelbſt angemeſſen, und daß die Vernunft hier nicht bettele, ſondern gebiete, obgleich ohne die Gränzen dieſer Einheit beſtimmen zu können.

Wäre unter den Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, eine ſo groſſe Verſchiedenheit, ich will nicht ſagen der Form (denn darin mögen ſie einander ähnlich ſeyn), ſondern dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit exiſtirender Weſen nach, daß auch der allerſchärfſte menſchliche Verſtand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeſte Aehnlichkeit ausfündig machen könte (ein Fall, der ſich wol denken läßt), ſo würde das logiſche Geſetz der Gattungen ganz und gar nicht ſtatt finden, und es würde

ſelbſt

ſelbſt kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ia ſo gar kein Verſtand ſtatt finden, als der es lediglich mit ſolchen zu thun hat. Das logiſche Princip der Gattungen ſezt alſo ein transſcendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenſtände, die uns gegeben werden, verſtehe) angewandt werden ſoll. Nach demſelben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſezt, (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht beſtimmen können), weil ohne dieſelbe keine empiriſche Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Dem logiſchen Princip der Gattungen, welches Identität poſtulirt, ſteht ein anderes, nemlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheiten der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinſtimmung unter derſelben Gattung, bedarf und es dem Verſtande zur Vorſchrift macht, auf dieſe nicht weniger als auf iene aufmerkſam zu ſeyn. Dieſer Grundſatz (der Scharfſinnigkeit, oder des Unterſcheidungsvermögens) ſchränkt den Leichtſinn des erſteren (des Witzes) ſehr ein und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerſtreitendes Intereſſe, einerſeits das Intereſſe des Umfanges (der Allgemeinheit) in Anſehung der Gattungen, andererſeits des Inhalts (der Beſtimtheit), in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verſtand im erſteren Falle zwar viel unter ſeinen Begriffen, im zweiten aber deſto mehr in denſelben denkt. Auch äuſſert ſich dieſes

an

an der ſehr verſchiedenen Denkungsart der Naturforſcher, deren einige (die vorzüglich ſpeculativ ſind), der Ungleichartigkeit gleichſam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen, die andere (vorzüglich empiriſche Köpfe) die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannigfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

Dieſer lezteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logiſches Princip zum Grunde, welches die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit aller Erkentniſſe zur Abſicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten ſeyn mag, herabſteige, und auf ſolche Weiſe dem Syſtem Ausbreitung, wie im erſteren Falle, da ich zur Gattung aufſteige, Einfalt zu verſchaffen ſuche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, iſt eben ſo wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kan, zu erſehen, wie weit die Theilung derſelben gehen könne. Daher iede Gattung verſchiedene Arten, dieſe aber verſchiedene Unterarten erfodert und, da keine der lezteren ſtatt findet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als conceptus communis) hätte, ſo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werde, weil, da ſie doch immer ein Begriff iſt, der nur das, was verſchiedenen Dingen gemein iſt, in ſich enthält, dieſer nicht durchgängig beſtimt, mithin auch nicht

zunächst auf ein Individuum bezogen seyn könne, folglich iederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten unter sich enthalten müsse. Dieses Gesetz der Specification könte so ausgedrückt werden: entium varietates non temere esse minuendas.

Man sieht aber leicht: daß auch dieses logische Gesetz ohne Sinn und Anwendung seyn würde, läge nicht ein transscendentales Gesetz der Specification zum Grunde, welches zwar freilich nicht von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Ansehung der Verschiedenheiten fodert, denn dazu giebt das logische Princip, als welches lediglich die Unbestimtheit der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Eintheilung behauptet, keinen Anlaß, aber dennoch dem Verstande auferlegt, unter ieder Art, die uns vorkomt, Unterarten und zu ieder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen. Denn würde es keine niedere Begriffe geben, so gäbe es auch keine höhere. Nun erkent der Verstand alles nur durch Begriffe: folglich, so weit er in der Eintheilung reicht, niemals durch bloße Anschauung, sondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkentniß der Erscheinungen in ihrer durchgängigen Bestimmung (welche nur durch Verstand möglich ist) fodert eine unaufhörlich fortzusetzende Specification seiner Begriffe und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verschiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr, dem der Gattung, abstrahirt worden.

Auch

Auch kan dieſes Geſetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt ſeyn; denn dieſe kan keine ſo weit gehende Eröfnungen geben. Die empiriſche Specification bleibt in der Unterſcheidung des Mannigfaltigen bald ſtehen, wenn ſie nicht durch das ſchon vorhergehende transſcendentale Geſetz der Specification, als einem Princip der Vernunft, geleitet worden, ſolche zu ſuchen und ſie noch immer zu vermuthen, wenn ſie ſich gleich nicht den Sinnen offenbaret. Daß abſorbirende Erden nach verſchiedener Art (Kalk- und muriatiſche Erden) ſeyn, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen, indem ſie die Natur ſo reichhaltig vorausſetzte, ſie zu vermuthen. Denn wir haben eben ſowol nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheiten in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daß ihre Obiecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zuſammengefaßt werden kan, den Gebrauch dieſes Begriffs und die Beſchäftigung des Verſtandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundſatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die ſyſtematiſche Einheit zu vollenden, fügt ſie 3. noch ein Geſetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden

Art zu ieder anderen durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Principien der Homogenität, der Specification und der Continuität der Formen nennen. Das leztere entspringt dadurch: daß man die zwey erstere vereinigt, nachdem man, sowol im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederrn Arten, den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdenn sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen.

Man kan sich die systematische Einheit unter den drey logischen Principien auf folgende Art sinnlich machen. Man kan einen ieden Begriff als einen Punct ansehen, der, als der Standpunct eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellet und gleichsam überschauet werden. Innerhalb diesem Horizonte muß eine Menge von Puncten ins Unendliche angegeben werden können, deren ieder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat, d. i. iede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Puncten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben so viel Begriffen bestimt werden, läßt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesamt als aus einem Mittelpuncte überschauet,

gezo-

gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpuncte des höchsten Begriffs bestimt wird und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten unter sich befaßt.

Zu diesem höchsten Standpuncte führt mich das Gesetz der Homogenität, zu allen niedrigen und deren größten Varietät das Gesetz der Specification. Da aber auf solche Weise in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts leeres ist, und ausser demselben nichts angetroffen werden kan, so entspringt aus der Voraussetzung ienes allgemeinen Gesichtskreises und der durchgängigen Eintheilung desselben der Grundsatz: non datur vacuum formarum, d. i. es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennet wären, sondern alle mannigfaltige Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung und aus diesem Grundsatze, dessen unmittelbare Folge datur continuum formarum, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten gränzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kan, mit einem Worte, es giebt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten möglich, deren Unterschied von der ersten

und zweiten kleiner ist, als dieser ihr Unterschied von einander.

Das erste Gesetz also verhütet die Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit, das zweite schränkt dagegen diese Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein und gebietet Unterscheidung der Unterarten, bevor man sich mit seinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt iene beide, indem sie bey der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Uebergang von einer Species zur anderen vorschreibt, welches eine Art von Verwandschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, in so fern sie insgesamt aus einem Stamme entsprossen sind.

Dieses logische Gesetz des continui specierum (formarum logicarum) sezt aber ein transscendentales voraus, (lex continui in natura), ohne welches der Gebrauch des Verstandes durch iene Vorschrift nur irre geleitet werden würde, indem sie vielleicht einen der Natur gerade entgegengesezten Weg nehmen würde. Es muß also dieses Gesetz auf reinen transscendentalen und nicht empirischen Gründen beruhen. Denn in dem lezteren Falle würde es später kommen, als die Systeme; es hat aber eigentlich das Systematische der Naturerkentniß zuerst hervorgebracht. Es sind hinter diesen Gesetzen auch nicht etwa Absichten auf eine, mit ihnen, als blossen Versuchen, anzustellende Probe verborgen, obwol freilich dieser Zu-

sam

ſammenhang, wo er zutrift, einen mächtigen Grund abgiebt, die hypothetiſchausgedachte Einheit vor gegründet zu halten und ſie alſo auch in dieſer Abſicht ihren Nutzen haben, ſondern man ſieht es ihnen deutlich an: daß ſie die Sparſamkeit der Grundurſachen, die Mannigfaltigkeit der Wirkungen und eine daherrührende Verwandſchaft der Glieder der Natur an ſich ſelbſt vor vernunftmäßig und der Natur angemeſſen urtheilen und dieſe Grundſätze alſo direct und nicht blos als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bey ſich führen.

Man ſiehet aber leicht: daß dieſe Continuität der Formen eine bloſſe Idee ſey, der ein congruirender Gegenſtand in der Erfahrung gar nicht aufgewieſen werden kan, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt ſind, und daher an ſich ein quantum discretum ausmachen müſſen, und, wenn der ſtufenartige Fortgang in der Verwandſchaft derſelben continuirlich wäre, ſie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwiſchenglieder, die innerhalb zweer gegebenen Arten lägen, enthalten müßte, welches unmöglich iſt: ſondern auch, weil wir von dieſem Geſetz gar keinen beſtimten empiriſchen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringſte Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verſchiedenheit zu ſuchen, ſondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir ſie zu ſuchen haben.

Wenn wir die iezt angeführte Principien ihrer Ordnung nach versetzen, um sie dem Erfahrungsgebrauch gemäß zu stellen, so würden die Principien der systematischen Einheit etwa so stehen: Mannigfaltigkeit, Verwandschaft und Einheit, iede derselben aber als Ideen im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit genommen. Die Vernunft sezt die Verstandeserkentnisse voraus, die zunächst auf Erfahrung angewandt werden, und sucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kan. Die Verwandschaft des Mannigfaltigen, unbeschadet seiner Verschiedenheit, unter einem Princip der Einheit, betrift nicht blos die Dinge, sondern weit mehr noch, die bloße Eigenschaften und Kräfte der Dinge. Daher, wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als Kreisförmig gegeben ist und wir finden Verschiedenheiten, so vermuthen wir sie in demienigen, was den Cirkel nach einem beständigen Gesetze durch alle unendliche Zwischengrade, zu einer dieser abweichenden Umläufe abändern kan, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Cirkel sind, werden etwa dessen Eigenschaften mehr oder weniger nahe kommen und fallen auf die Ellipse. Die Cometen zeigen eine noch grössere Verschiedenheit ihrer Bahnen, da sie (so weit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreise zurückkehren, allein wir rathen auf einen paraboliſchen Lauf, der doch mit der Ellipsis verwandt ist und, wenn die lange Achse der lezteren sehr weit gestreckt ist, in allen unseren

Beob-

Beobachtungen von ihr nicht unterschieden werden kan. So kommen wir, nach Anleitung iener Principien, auf Einheit der Gattungen dieser Bahnen in ihrer Gestalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Ursache aller Gesetze ihrer Bewegung (die Gravitation), von da wir nachher unsere Eroberungen ausdehnen und auch alle Varietäten und scheinbare Abweichungen von ienen Regeln aus demselben Princip zu erklären suchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung iemals bestätigen kan, nemlich, uns nach den Regeln der Verwandschaft selbst hyperbolische Cometenbahnen zu denken, in welcher diese Cörper ganz und gar unsere Sonnenwelt verlassen und, indem sie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Theile eines vor uns unbegränzten Weltsystems, das durch eine und dieselbe bewegende Kraft zusammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

Was bey diesen Principien merkwürdig ist, und uns auch allein beschäftigt, ist dieses: daß sie transscendental zu seyn scheinen und, ob sie gleich blosse Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der leztere nur gleichsam asymptotisch, d. i. blos annähernd folgen kan, ohne sie iemals zu erreichen, sie gleichwol, als synthetische Sätze a priori, obiective aber unbestimte Gültigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben, als heuristische Grundsätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transscendentale Deduction der-

selben zu Stande bringen kan, welches, wie oben bewiesen worden, in Ansehung der Ideen iederzeit unmöglich ist.

Wir haben in der transscendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die dynamische, als blos regulative Principien der Anschauung, von den mathematischen, die in Ansehung der lezteren constitutiv sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung statt findet, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen Begriffe constitutiv seyn, weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kan und sie also keinen Gegenstand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben, als constitutiver Grundsätze, abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch und mit demselben einige obiective Gültigkeit sichern und was kan derselbe vor Bedeutung haben?

Der Verstand macht vor die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit vor den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäfte der Vernunft, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt. Die Verstandeshandlungen aber, ohne Schemate der Sinnlichkeit, sind unbestimt; eben so ist die Vernunft-

nunfteinheit auch in Anſehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit, der Verſtand ſeine Begriffe ſyſtematiſch verbinden ſoll, an ſich ſelbſt unbeſtimt. Allein, obgleich vor die durchgängige ſyſtematiſche Einheit aller Verſtandesbegriffe kein Schema in der Anſchauung ausfündig gemacht werden kan, ſo kan und muß doch ein Analogon eines ſolchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verſtandeserkentniß in einem Princip iſt. Denn das Gröſſeſte und Abſolutvollſtändige läßt ſich beſtimt gedenken, weil alle reſtringirende Bedingungen, welche unbeſtimte Mannigfaltigkeit geben, weggelaſſen werden. Alſo iſt die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterſchiede, daß die Anwendung der Verſtandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben ſo eine Erkentniß des Gegenſtandes ſelbſt iſt (wie bey der Anwendung der Categorien auf ihre ſinnliche Schemate), ſondern nur eine Regel oder Princip der ſyſtematiſchen Einheit alles Verſtandesgebrauchs. Da nun ieder Grundſatz, der dem Verſtande durchgängige Einheit ſeines Gebrauchs a priori feſtſezt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenſtande der Erfahrung gilt: ſo werden die Grundſätze der reinen Vernunft auch in Anſehung dieſes lezteren obiective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu beſtimmen, ſondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empiriſche und beſtimte Erfahrungsgebrauch des Verſtandes mit ſich ſelbſt

durchgängig zusammenstimmend werden kan, dadurch, daß er mit dem Princip der durchgängigen Einheit, so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht und davon abgeleitet wird.

Ich nenne alle subiective Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Obiects, sondern dem Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkentniß dieses Obiects, hergenommen sind, Maximen der Vernunft. So giebt es Maximen der speculativen Vernunft, die lediglich auf dem speculativen Interesse derselben beruhen, ob es zwar scheinen mag, sie wären obiective Principien.

Wenn blos regulative Grundsätze als constitutiv betrachtet werden, so können sie als obiective Principien widerstreitend seyn; betrachtet man sie aber blos als Maximen, so ist kein wahrer Widerstreit, sondern blos ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursacht. In der That hat die Vernunft nur ein einiges Interesse und der Streit ihrer Maximen ist nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Gnüge zu thun.

Auf solche Weise vermag bey diesem Vernünftler mehr das Interesse der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification), bey ienem aber das Interesse der Einheit (nach dem Princip der Aggregation). Ein ieder der-

derſelben glaubt ſein Urtheil aus der Einſicht des Obiects zu haben und gründet es doch lediglich auf der gröſſeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundſätzen, deren keine auf obiectiven Gründen beruht, ſondern nur auf dem Vernunftintereſſe, und die daher beſſer Maximen als Principien genant werden könten. Wenn ich einſehende Männer mit einander wegen der Characteriſtik der Menſchen, der Thiere oder Pflanzen, ia ſelbſt der Cörper des Mineralreichs im Streite ſehe, da die einen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharactere, oder auch entſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Racen u. ſ. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf ſetzen, daß die Natur in dieſem Stücke ganz und gar einerley Anlagen gemacht habe und aller Unterſchied nur auf äuſſeren Zufälligkeiten beruhe, ſo darf ich nur die Beſchaffenheit des Gegenſtandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er vor beide viel zu tief verborgen liege, als daß ſie aus Einſicht in die Natur des Obiects ſprechen könten. Es iſt nichts anderes, als das zwiefache Intereſſe der Vernunft, davon dieſer Theil das eine, iener das andere zu Herzen nimt, oder auch affectirt, mithin die Verſchiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit, oder der Natureinheit, welche ſich gar wol vereinigen laſſen, aber ſo lange ſie vor obiective Einſichten gehalten werden, nicht allein Streit, ſondern auch Hinderniſſe veranlaſſen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das

ſie

strittige Interesse zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu stellen.

Eben so ist es mit der Behauptung, oder Anfechtung des so berufenen, von Leibnitz in Gang gebrachten und durch Bonnet treflich aufgestutzten Gesetzes der continuirlichen Stufenleiter der Geschöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität ist; denn Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konte es gar nicht als obiective Behauptung an die Hand geben. Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kan, stehen viel zu weit aus einander und unsere vermeintlichkleine Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen (vornemlich bey einer grossen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht seyn muß, gewisse Aehnlichkeiten und Annäherungen zu finden), als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Princip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimt wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmässiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft, welches aber, als ein solches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleich kommen könte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

Von

Von der Endabſicht der natürlichen Dialectik der menſchlichen Vernunft.

Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an ſich ſelbſt dialectiſch ſeyn, ſondern ihr bloſſer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trügalicher Schein entſpringt; denn ſie ſind uns durch die Natur unſerer Vernunft aufgegeben und dieſer oberſte Gerichtshof aller Rechte und Anſprüche unſerer Speculation kan unmöglich ſelbſt urſprüngliche Täuſchungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden ſie alſo ihre gute und zweckmäſſige Beſtimmung in der Naturanlage unſerer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler ſchreit aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheit und Widerſprüche und ſchmähet auf die Regierung, in deren innerſte Plane er nicht zu dringen vermag, deren wohlthätigen Einflüſſen er auch ſelbſt ſeine Erhaltung und ſo gar die Cultur verdanken ſolte, die ihn in den Stand ſezt, ſie zu tadeln und zu verurtheilen.

Man kan ſich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne ſeine transſcendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verſtatten zwar keine Deduction von der Art, als die Categorien; ſollen ſie aber im mindeſten einige, wenn auch nur unbeſtimte, obiective Gültigkeit haben und nicht blos leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorſtellen,

ſo muß durchaus eine Deduction derſelben möglich ſeyn, geſezt, daß ſie auch von derienigen weit abwiche, die man mit den Categorien vornehmen kan. Das iſt die Vollendung des critiſchen Geſchäftes der reinen Vernunft und dieſes wollen wir iezt übernehmen.

Es iſt ein groſſer Unterſchied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenſtand ſchlechthin, oder nur als ein Gegenſtand in der Idee gegeben wird. In dem erſteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenſtand zu beſtimmen, im zweiten iſt es wirklich nur ein Schema, dem direct kein Gegenſtand, auch nicht einmal hypothetiſch zugegeben wird, ſondern welches nur dazu dient, um andere Gegenſtände, vermittelſt der Beziehung auf dieſe Idee, nach ihrer ſyſtematiſchen Einheit, mithin indirect uns vorzuſtellen. So ſage ich, der Begriff einer höchſten Intelligenz iſt eine bloſſe Idee, d. i. ſeine obiective Realität ſoll nicht darin beſtehen, daß er ſich gerade zu auf einen Gegenſtand bezieht (denn in ſolcher Bedeutung würden wir ſeine obiective Gültigkeit nicht rechtfertigen können), ſondern er iſt nur ein, nach Bedingungen der gröſten Vernunfteinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die gröſte ſyſtematiſche Einheit im empiriſchen Gebrauche unſerer Vernunft zu erhalten, in dem man den Gegenſtand der Erfahrung gleichſam von dem eingebildeten Gegenſtande dieſer Idee, als ſeinem Grunde, oder Urſache, ableitet. Alsdenn heißt es z. B. die Dinge der Welt müſſen

ſo

ſo betrachtet werden, als ob ſie von einer höchſten Intelligenz ihr Daſeyn hätten. Auf ſolche Weiſe iſt die Idee eigentlich nur ein hevriſtiſcher und nicht oſtenſiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenſtand beſchaffen iſt, ſondern wie wir, unter der Leitung deſſelben, die Beſchaffenheit und Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt ſuchen ſollen. Wenn man nun zeigen kan, daß, obgleich die dreierley transſcendentale Ideen (die pſychologiſche, cosmologiſche, und theologiſche) direct auf keinen ihnen correſpondirenden Gegenſtand und deſſen Beſtimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft unter Vorausſetzung eines ſolchen Gegenſtandes in der Idee auf ſyſtematiſche Einheit führen und die Erfahrungserkentniß iederzeit erweitern, niemals aber derſelben zuwider ſeyn können: ſo iſt es eine nothwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieſes iſt die transſcendentale Deduction aller Ideen der ſpeculativen Vernunft, nicht als conſtitutiver Principien der Erweiterung unſerer Erkentniß über mehr Gegenſtände, als Erfahrung geben kan, ſondern als regulativer Principien der ſyſtematiſchen Einheit des Mannigfaltigen der empiriſchen Erkentniß überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Gränzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne ſolche Ideen durch den bloſſen Gebrauch der Verſtandesgrundſätze geſchehen könte.

Ich will dieſes deutlicher machen. Wir wollen den genanten Ideen als Principien zu Folge erſtlich (in der Pſychologie) alle Erſcheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unſeres Gemüths an dem Leitfaden der inneren Erfahrung ſo verknüpfen, als ob daſſelbe eine einfache Subſtanz wäre, die, mit perſönlicher Identität, beharrlich (wenigſtens im Leben) exiſtirt, indeſſen daß ihre Zuſtände, zu welcher die des Cörpers nur als äuſſere Bedingungen gehören, continuirlich wechſeln. Wir müſſen zweitens (in der Cosmologie) die Bedingungen, der inneren ſowol als der äuſſeren Naturerſcheinungen, in einer ſolchen nirgend zu vollendenden Unterſuchung verfolgen, als ob dieſelbe an ſich unendlich und ohne ein erſtes oder oberſtes Glied ſey, obgleich wir darum, auſſerhalb allen Erſcheinungen, die blos intelligibele erſte Gründe derſelben nicht läugnen, aber ſie doch niemals in den Zuſammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir ſie gar nicht kennen. Endlich und drittens müſſen wir (in Anſehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zuſammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, ſo betrachten, als ob dieſe eine abſolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Sinnenwelt ſelbſt) einen einzigen oberſten und allgnugſamen Grund auſſer ihrem Umfange habe, nemlich eine, gleichſam ſelbſtändige, urſprüngliche und ſchöpferiſche Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen

empi-

empiriſchen Gebrauch unſerer Vernunft in ſeiner größten Erweiterung ſo richten, als ob die Gegenſtände ſelbſt aus ienem Urbilde aller Vernunft entſprungen wären, das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Subſtanz die innere Erſcheinungen der Seele, ſondern nach der Idee eines einfachen Weſens iene von einander ableiten; nicht von einer höchſten Intelligenz die Weltordnung und ſyſtematiſche Einheit derſelben ableiten, ſondern von der Idee einer höchſtweiſen Urſache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bey der Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am beſten zu brauchen ſey.

Nun iſt nicht das Mindeſte, was uns hindert, dieſe Ideen auch als obiectiv und hypoſtatiſch anzunehmen, auſſer allein die coſmologiſche, wo die Vernunft auf eine Antinomie ſtößt, wenn ſie ſolche zu Stande bringen will. (die pſychologiſche und theologiſche enthalten dergleichen gar nicht). Denn, ein Widerſpruch iſt in ihnen nicht, wie ſolte uns daher iemand ihre obiective Realität ſtreiten können, da er von ihrer Möglichkeit eben ſo wenig weis, um ſie zu verneinen, als wir, um ſie zu beiahen. Gleichwol iſts, um etwas anzunehmen, noch nicht gnug, daß keine poſitive Hinderniß dawider iſt, und es kan uns nicht erlaubt ſeyn, Gedankenweſen, welche alle unſere Begriffe überſteigen, obgleich keinem widerſprechen, auf den bloſſen Credit der, ihr Geſchäfte gern vollendenden ſpeculativen Vernunft, als wirkliche und beſtimte Gegenſtände einzu-

heit auszudrücken, die uns zur Richtſchnur des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft dienen ſoll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieſer Einheit, oder die innere Eigenſchaft eines ſolchen Weſens ſey, auf welchem, als Urſache, ſie beruhe.

So iſt der transſcendentale und einzige beſtimte Begriff, den uns die blos ſpeculative Vernunft von Gott giebt, im genaueſten Verſtande deiſtiſch, d. i. die Vernunft giebt nicht einmal die obiective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs, ſondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empiriſche Realität ihre höchſte und nothwendige Einheit gründet und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Subſtanz, welche nach Vernunftgeſetzen die Urſache aller Dinge ſey, denken können, wofern wir es ia unternehmen, es überall als einen beſonderen Gegenſtand zu denken und nicht lieber, mit der bloſſen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überſchwenglich vor den menſchlichen Verſtand, bey Seite ſetzen wollen, welches aber mit der Abſicht einer vollkommenen ſyſtematiſchen Einheit in unſerem Erkentniß, der wenigſtens die Vernunft keine Schranken ſezt, nicht zuſammen beſtehen kan.

Daher geſchiehts nun, daß, wenn ich ein göttliches Weſen annehme, ich zwar, weder von der inneren Möglichkeit ſeiner höchſten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, den mindeſten Begriff habe,

aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Gnüge thun kan und der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden größten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche, aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst, verschaffen kan, welches beweiset: daß ihr speculatives Interesse und nicht ihre Einsicht sie berechtige, von einem Puncte, der so weit über ihrer Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenstände in einem vollständigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt sich nun ein Unterschied der Denkungsart, bey einer und derselben Voraussetzung, der ziemlich subtil, aber gleichwol in der Transscendentalphilosophie von grosser Wichtigkeit ist. Ich kan gnusamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen, (suppositio relativa), ohne doch befugt zu seyn, es schlechthin anzunehmen (suppositio absoluta). Diese Unterscheidung trift zu, wenn es blos um ein regulatives Princip zu thun ist, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell derselben erkennen und dazu wir einen obersten Grund blos in der Absicht annehmen, um desto bestimter die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Wesen als existirend denke, das einer blossen und zwar transscendentalen Idee correspondirt. Denn, da kan ich das Daseyn dieses Dinges niemals an sich selbst annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend

einen

einen Gegenſtand beſtimt denken kan, dazu gelangen und die Bedingungen der obiectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee ſelbſt ausgeſchloſſen ſeyn. Die Begriffe der Realität, der Subſtanz, der Cauſſalität ſelbſt, die der Nothwendigkeit im Daſeyn, haben, auſſer dem Gebrauche, da ſie die empiriſche Erkentniß eines Gegenſtandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Obiect beſtimmete. Sie können alſo zwar zu Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen ſelbſt gebraucht werden, weil dieſer Erklärungsgrund auſſerhalb der Welt und mithin kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung ſeyn müßte. Nun kan ich gleichwol ein ſolches unbegreifliches Weſen, den Gegenſtand einer bloſſen Idee, relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an ſich ſelbſt, annehmen. Denn, wenn dem gröſtmöglichen empiriſchen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der ſyſtematiſchvollſtändigen Einheit, von der ich bald beſtimter reden werde) zum Grunde liegt, die an ſich ſelbſt niemals adäquat in der Erfahrung kan dargeſtellet werden, ob ſie gleich, um die empiriſche Einheit, dem höchſtmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich nothwendig iſt, ſo werde ich nicht allein befugt, ſondern auch genöthigt ſeyn, dieſe Idee zu realiſiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenſtand zu ſetzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an ſich ſelbſt gar nicht kenne und dem ich nur, als einem Grunde iener ſyſtematiſchen Einheit, in Beziehung auf dieſe leztere ſolche Eigenſchaften gebe,

als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch sind. Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Caussalität und der Nothwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besizt und, indem diese Idee blos auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als selbstständige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so daß ich alle, die Idee einschränkende, Bedingungen weglasse, lediglich um, unter dem Schutze eines solchen Urgrundes, systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und, vermittelst derselben, den größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist. Ich denke mir alsdenn dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben, da ich aber auch iene transscendentale Voraussetzung zu keinem anderen als relativen Gebrauch habe, nemlich, daß sie das Substratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit abgeben solle, so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide, ganz wol durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keinesweges und bin auch nicht befugt, es zu verlangen, diesen Gegenstand meiner Idee, nach dem, was er an sich seyn mag, zu erkennen; denn dazu habe ich keine Begriffe

griffe und ſelbſt die Begriffe von Realität, Subſtanz, Cauſſalität, ia ſo gar der Nothwendigkeit im Daſeyn verlieren alle Bedeutung und ſind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich auſſer dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an ſich ganz unbekanten Weſens zur gröſten ſyſtematiſchen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des gröſtmöglichen empiriſchen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Werfen wir unſeren Blick nun auf den transſcendentalen Gegenſtand unſerer Idee, ſo ſehen wir: daß wir ſeine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Subſtanz, Cauſſalität ꝛc an ſich ſelbſt nicht vorausſetzen können, weil dieſe Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterſchieden iſt, nicht die mindeſte Anwendung haben. Alſo iſt die Suppoſition der Vernunft von einem höchſten Weſen, als oberſter Urſache, blos relativ, zum Behuf der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt gedacht und ein bloſſes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an ſich ſey, keinen Begriff haben. Hiedurch erklärt ſich auch: woher wir zwar in Beziehung auf das, was exiſtirend den Sinnen gegeben iſt, der Idee eines an ſich nothwendigen Urweſens bedürfen, niemals aber von dieſem und ſeiner abſoluten Nothwendigkeit den mindeſten Begriff haben können.

Nunmehr können wir das Reſultat der ganzen transſcendentalen Dialectik deutlich vor Augen ſtellen und die

Endabsicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Mißverstand und Unbehutsamkeit dialectisch werden, genau bestimmen. Die reine Vernunft ist in der That mit nichts, als sich selbst beschäftigt und kan auch kein anderes Geschäfte haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkentnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Princip gegeben werden. Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht obiectiv zu einem Grundsatze, um sie über die Gegenstände, sondern subiectiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkentniß der Gegenstände zu verbreiten. Gleichwol befördert der systematische Zusammenhang, den die Vernunft dem empirischen Verstandesgebrauche geben kan, nicht allein dessen Ausbreitung, sondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit desselben und das Principium einer solchen systematischen Einheit ist auch obiectiv, aber auf unbestimte Art (principium vagum) nicht als constitutives Princip, um etwas in Ansehung seines directen Gegenstandes zu bestimmen, sondern um, als blos regulativer Grundsatz und Maxime, den empirischen Gebrauch der Vernunft durch Eröfnung neuer Wege, die der Verstand nicht kent, ins Unendliche (Unbestimte) zu befördern und zu befestigen, ohne dabey iemals den Gesetzen des empirischen Gebrauchs im Mindesten zuwider zu seyn.

Die

Die Vernunft kan aber dieſe ſyſtematiſche Einheit nicht anders denken, als daß ſie ihrer Idee zugleich einen Gegenſtand giebt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kan, denn Erfahrung giebt niemals ein Beiſpiel vollkommener ſyſtematiſcher Einheit. Dieſes Vernunftweſen (ens rationis ratiocinatæ) iſt nun zwar eine bloſſe Idee und wird alſo nicht ſchlechthin und an ſich ſelbſt als etwas Wirkliches angenommen, ſondern nur problematiſch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verſtandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt ſo anzuſehen, als ob ſie in dieſem Vernunftweſen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Abſicht, um darauf die ſyſtematiſche Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empiriſchen Verſtandeserkentniß aber auf alle Weiſe beförderlich und ihr gleichwol niemals hinderlich ſeyn kan.

Man verkennet ſogleich die Bedeutung dieſer Idee, wenn man ſie vor die Behauptung, oder auch nur die Vorausſetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der ſyſtematiſchen Weltverfaſſung zuzuſchreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unausgemacht, was der, unſeren Begriffen ſich entziehende Grund derſelben an ſich vor Beſchaffenheit habe und ſetzet ſich nur eine Idee zum Geſichtspuncte, aus welchem einzig und allein man iene, der Vernunft ſo weſentliche und dem Verſtande ſo heilſame, Einheit verbreiten kan, mit einem Worte:

dieſes transſendentale Ding iſt blos das Schema ienes regulativen Princips, wodurch die Vernunft, ſo viel an ihr iſt, ſyſtematiſche Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

Das erſte Obiect einer ſolchen Idee bin ich ſelbſt, blos als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenſchaften, mit denen ein denkend Weſen an ſich exiſtirt, aufſuchen, ſo muß ich die Erfahrung befragen und ſelbſt von allen Categorien kan ich keine auf dieſen Gegenſtand anwenden, als in ſo fern das Schema derſelben in der ſinnlichen Anſchauung gegeben iſt. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des inneren Sinnes. Satt des Erfahrungsbegriffs alſo (von dem, was die Seele wirklich iſt), der uns nicht weit führen kan, nimt die Vernunft den Begriff der empiriſchen Einheit alles Denkens und macht dadurch, daß ſie dieſe Einheit unbedingt und urſprünglich denkt, aus demſelben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Subſtanz, die an ſich ſelbſt unwandelbar (perſönlich identiſch), mit andern wirklichen Dingen auſſer ihr in Gemeinſchaft ſtehe, mit einem Worte: von einer einfachen ſelbſtſtändigen Intelligenz. Hiebey aber hat ſie nichts anders vor Augen, als Principien der ſyſtematiſchen Einheit in Erklärung der Erſcheinungen der Seele, nemlich: alle Beſtimmungen, als in einem einigen Subiecte, alle Kräfte, ſo viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechſel, als gehörig zu den Zuſtänden

eines

eines und deſſelben beharrlichen Weſens zu betrachten, und alle Erſcheinungen im Raume, als von den Handlungen des Denkens ganz unterſchieden vorzuſtellen. Jene Einfachheit der Subſtanz ꝛc. ſolte nur das Schema zu dieſem regulativen Princip ſeyn und wird nicht vorausgeſezt, als ſey ſie der wirkliche Grund der Seeleneigenſchaften. Denn dieſe können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie wir denn die Seele auch durch dieſe angenommene Prädicate eigentlich nicht an ſich ſelbſt erkennen könten, wenn wir ſie gleich von ihr ſchlechthin wolten gelten laſſen, indem ſie eine bloſſe Idee ausmachen, die in concreto gar nicht vorgeſtellet werden kan. Aus einer ſolchen pſychologiſchen Idee kan nun nichts anders als Vortheil entſpringen, wenn man ſich nur hütet, ſie vor etwas mehr als bloſſe Idee, d. i. blos relativiſch auf den ſyſtematiſchen Vernunftsgebrauch in Anſehung der Erſcheinungen unſerer Seele, gelten zu laſſen. Denn, da mengen ſich keine empiriſche Geſetze körperlicher Erſcheinungen, die ganz von anderer Art ſeyn, in die Erklärungen deſſen, was blos vor den inneren Sinn gehöret, da werden keine windige Hypotheſen, von Erzeugung, Zerſtöhrung und Palingeneſie der Seelen ꝛc. zugelaſſen, alſo die Betrachtung dieſes Gegenſtandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenſchaften angeſtellet, überdem die Vernunftunterſuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in dieſem Subiecte, ſo weit es möglich iſt, auf ein einziges Princip hinaus zu

füh-

führen, welches alles durch ein solches Schema, als ob es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ia so gar einzig und allein, bewirkt wird. Die psychologische Idee kan auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn wolte ich auch nur fragen: ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sey, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht blos die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen zu einem solchen Begriffe einen Gegenstand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, daß man sagt, er habe einen Sinn.

Die zweite regulative Idee der blos speculativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur ist eigentlich nur das einzige gegebene Obiect, in Ansehung dessen die Vernunft regulative Principien bedarf. Diese Natur ist zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur. Allein zu der lezteren, um sie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken, d. i. die Anwendung der Categorien auf dieselbe zu bestimmen, bedürfen wir keiner Idee, d. i. einer die Erfahrung übersteigenden Vorstellung; es ist auch keine in Ansehung derselben möglich, weil wir darin blos durch sinnliche Anschauung geleitet werden und nicht, wie in dem psychologischen Grundbegriffe (Ich), welcher eine gewisse Form des Denkens, nemlich die Einheit desselben, a priori enthält. Also bleibt uns vor die

reine

reine Vernunft nichts übrig, als Natur überhaupt, und die Vollſtändigkeit der Bedingungen in derſelben nach irgend einem Princip. Die abſolute Totalität der Reihen dieſer Bedingungen, in der Ableitung ihrer Glieder, iſt eine Idee, die zwar im empiriſchen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kan, aber doch zur Regel dient, wie wir in Anſehung derſelben verfahren ſollen, nemlich in der Erklärung gegebener Erſcheinungen (im Zurückgehen oder Aufſteigen) ſo, als ob die Reihe an ſich unendlich wäre, d. i. in indefinitum, aber wo die Vernunft ſelbſt als beſtimmende Urſache betrachtet wird (in der Freiheit), alſo bey practiſchen Principien, als ob wir nicht ein Object der Sinne, ſondern des reinen Verſtandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erſcheinungen, ſondern auſſer derſelben geſezt werden können und die Reihe der Zuſtände angeſehen werden kan, als ob ſie ſchlechthin (durch eine intelligibele Urſache) angefangen würde, welches alles beweiſet: daß die cosmologiſche Ideen nichts als regulative Principien und weit davon entfernt ſind, gleichſam conſtitutiv, eine wirkliche Totalität ſolcher Reihen zu ſetzen. Das übrige kan man an ſeinem Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft ſuchen.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine blos relative Suppoſition eines Weſens enthält, als der einigen und allgnugſamen Urſache aller cosmologiſchen Reihen, iſt der Vernunftbegriff von Gott. Den Gegenſtand

die-

dieser Idee, haben wir nicht den mindesten Grund, schlechthin anzunehmen (an sich zu supponiren); denn was kan uns wol dazu vermögen, oder auch nur berechtigen, ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit, und als seiner Natur nach schlechthin nothwendig, aus dessen blossem Begriffe an sich selbst zu glauben, oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche diese Supposition allein nothwendig seyn kan, und da zeigt es sich klar: daß die Idee desselben, so wie alle speculative Ideen, nichts weiter sagen wolle, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgnugsamer Ursache, entsprungen wären. Hieraus ist klar: daß die Vernunft hiebey nichts als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs zur Absicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung über alle Gränzen des empirischen Gebrauchs, folglich unter dieser Idee kein constitutives Princip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmässige Einheit der Dinge, und das speculative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Princip eröfnet nemlich unserer

auf

auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Ausſichten nach telologiſchen Geſetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten ſyſtematiſchen Einheit derſelben zu gelangen. Die Vorausſetzung einer oberſten Intelligenz, als der alleinigen Urſache des Weltganzen, aber freilich blos in der Idee, kan alſo iederzeit der Vernunft nutzen und dabey doch niemals ſchaden. Denn, wenn wir in Anſehung der Figur der Erde (der runden doch etwas abgeplatteten *), der Gebirge und Meere ꝛc. lauter weiſe Abſichten eines Urhebers zum voraus annehmen, ſo können wir auf dieſem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nur bey dieſer Vorausſetzung, als einem blos regulativen Princip, ſo kan ſelbſt der Irrthum uns nicht ſchaden. Denn es kan allenfalls daraus nichts weiter folgen, als daß, wo wir einen teleologiſchen Zuſammenhang (nexus finalis) erwarteten, ein blos mechaniſcher oder phyſiſcher (nexus effectiuus) ange-

*) Der Vortheil, den eine kugelichte Erdgeſtalt ſchaft, iſt bekant gnug; aber wenige wiſſen: daß ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein verhindert, daß nicht die Hervorragungen des feſten Landes, oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achſe der Erde continuirlich und in nicht eben langer Zeit anſehnlich verrücke, wäre nicht die Aufſchwellung der Erde unter der Linie ein ſo gewaltiger Berg, den der Schwung iedes andern Berges niemals merklich aus ſeiner Lage in Anſehung der Achſe bringen kan. Und doch erklärt man dieſe weiſe Anſtalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehmals flüſſigen Erdmaſſe.

angetroffen werde, wodurch wir, in einem solchen Falle, nur eine Einheit mehr vermissen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empirischen Gebrauche verderben. Aber so gar dieser Querstrich kan das Gesetz selbst in allgemeiner und teleologischer Absicht überhaupt nicht treffen. Denn, ob zwar ein Zergliederer eines Irrthumes überführt werden kan, wenn er irgend ein Gliedmaas eines thierischen Cörpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kan, daß er daraus nicht erfolge: so ist es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweisen, daß eine Natureinrichtung, es mag seyn welche da wolle, ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Physiologie (der Aerzte) ihre sehr eingeschränkte empirische Kentniß von den Zwecken des Gliederbaues eines organischen Cörpers durch einen Grundsatz, welchen blos reine Vernunft eingab, so weit, daß man darin ganz dreust und zugleich mit aller Verständigen Einstimmung annimt, es habe alles an dem Thiere seinen Nutzen und gute Absicht, welche Voraussetzung, wenn sie constitutiv seyn solte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobachtung berechtigen kan, woraus denn zu ersehen ist: daß sie nichts als ein regulatives Princip der Vernunft sey, um zur höchsten systematischen Einheit, vermittelst der Idee der zweckmässigen Caussalität der obersten Welturſache und, als ob diese, als höchste Intelligenz nach der weisesten Absicht die Ursache von allem sey, zu gelangen.

Gehen

Gehen wir aber von dieſer Reſtriction der Idee auf den blos regulativen Gebrauch ab, ſo wird die Vernunft auf ſo mancherley Weiſe irre geführt, indem ſie alsdenn den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt, und ſich über denſelben zu dem Unbegreiflichen und unerforſchlichen hinwagt, über deſſen Höhe ſie nothwendig ſchwindlicht wird, weil ſie ſich aus dem Standpuncte deſſelben von allem mit der Erfahrung ſtimmigen Gebrauch gänzlich abgeſchnitten ſieht.

Der erſte Fehler, der daraus entſpringt, daß man die Idee eines höchſten Weſens nicht blos regulativ, ſondern (welches der Natur einer Idee zuwider iſt) conſtitutiv braucht, iſt die faule Vernunft (ignava ratio *). Man kan ieden Grundſatz ſo nennen, welcher macht, daß man ſeine Naturunterſuchung, wo es auch ſey, vor ſchlecht-

*) So nanten die alten Dialectiker einen Trugſchluß, der ſo lautete: Wenn es dein Schickſal mit ſich bringt, du ſolſt von dieſer Krankheit geneſen, ſo wird es geſchehen, du magſt einen Arzt brauchen, oder nicht. Cicero ſagt: daß dieſe Art zu ſchlieſſen ihren Nahmen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieſes iſt die Urſache, warum ich das ſophiſtiſche Argument der reinen Vernunft mit demſelben Nahmen belege.

schlechthin vollendet ansieht und die Vernunft sich also zur Ruhe begiebt, als ob sie ihr Geschäfte völlig ausgerichtet habe. Daher selbst die psychologische Idee, wenn sie als ein constitutives Princip vor die Erklärung der Erscheinungen unserer Seele, und hernach gar, zur Erweiterung unserer Erkentniß dieses Subiects, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zustand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar sehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derselben nach der Leitung der Erfahrungen ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatische Spiritualist die durch allen Wechsel der Zustände unverändert bestehende Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Interesse, was wir an Dingen nehmen, die sich allererst nach unserem Tode zutragen sollen, aus dem Bewustseyn der immateriellen Natur unseres denkenden Subiects ꝛc. und überhebt sich aller Naturuntersuchung der Ursache dieser unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen, indem er gleichsam durch den Machtspruch einer transscendenten Vernunft die immanente Erkentnißquellen der Erfahrung, zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbusse aller Einsicht, vorbey geht. Noch deutlicher fällt diese nachtheilige Folge bey dem Dogmatism unserer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf fälschlich gegründeten theologischen System der Natur (Physico-

theo-

theologie) in die Augen. Denn da dienen alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nemlich, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluß der höchsten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdenn vor vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinern Gesetzen, an die Hand giebt. Dieser Fehler kan vermieden werden, wenn wir nicht blos einige Naturstücke, als z. B. die Vertheilung des festen Landes, das Bauwerk desselben und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wol gar nur die Organisation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Gesichtspuncte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdenn legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kentlich vor uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben

ben die physischmechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen. Denn so allein kan das Princip der zweckmässigen Einheit den Vernunftgebrauch in Ansehung der Erfahrung iederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweite Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten Princips der systematischen Einheit entspringt, ist der der verkehrten Vernunft (peruersa ratio, ὕστερον πρότερον rationis). Die Idee der systematischen Einheit solte nur dazu dienen, um als regulatives Princip sie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen und, so weit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen läßt, um so viel auch zu glauben, daß man sich der Vollständigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man sie freilich niemals erreichen wird. Anstatt dessen kehrt man die Sache um und fängt davon an, daß man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmässigen Einheit als hypostatisch zum Grunde legt, den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphistisch bestimt und denn der Natur Zwecke, gewaltsam und dictatorisch, aufdringt, anstatt sie, wie billig, auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen, so daß nicht allein Teleologie, die blos dazu dienen solte, um die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen, nun vielmehr dahin wirkt, sie aufzuhe-

zuheben, ſondern die Vernunft ſich noch dazu ſelbſt um ihren Zweck bringt, nemlich das Daſeyn einer ſolchen intelligenten oberſten Urſache, nach dieſem, aus der Natur zu beweiſen. Denn, wenn man nicht die höchſte Zweckmäſſigkeit in der Natur a priori, d. i. als zum Weſen derſelben gehörig, vorausſetzen kan, wie will man denn angewieſen ſeyn, ſie zu ſuchen und auf der Stufenleiter derſelben ſich der höchſten Vollkommenheit eines Urhebers, als einer ſchlechterdingsnothwendigen, mithin a priori erkenbaren Vollkommenheit, zu nähern. Das regulative Princip verlangt die ſyſtematiſche Einheit als Natureinheit, welche nicht blos empiriſch erkant, ſondern a priori, obzwar noch unbeſtimt, vorausgeſezt wird, ſchlechterdings, mithin als aus dem Weſen der Dinge folgend, vorauszuſetzen. Lege ich aber zuvor ein höchſtes ordnendes Weſen zum Grunde, ſo wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn ſie iſt der Natur der Dinge gänz fremde und zufällig und kan auch nicht aus allgemeinen Geſetzen derſelben erkant werden. Daher entſpringt ein fehlerhafter Cirkel im beweiſen, da man das vorausſezt, was eigentlich hat bewieſen werden ſollen.

Das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Natur vor ein conſtitutives zu nehmen und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Urſache hypoſtatiſch vorausſe-

ten, heißt nur die Vernunft verwirren. Die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Gesetzen derselben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmäßigkeit, der sie allerwerts nachgeht, von demselben abzuleiten, sondern sein Daseyn aus dieser Zweckmäßigkeit, die in den Wesen der Naturdinge gesucht wird, wo möglich auch in den Wesen aller Dinge überhaupt, mithin als schlechthin nothwendig zu erkennen. Das leztere mag nun gelingen oder nicht, so bleibt die Idee immer richtig und eben sowol auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines blos regulativen Princips restringirt worden.

Vollständige zweckmäßige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet). Wenn wir diese nicht in dem Wesen der Dinge, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung, d. i. aller unserer objectivgültigen Erkentniß, ausmachen, mithin in allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen finden, wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchsten und schlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urwesens schliessen, welches der Ursprung aller Caussalität ist. Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft. Die Idee derselben ist also mit dem Wesen unse-

unſerer Vernunft unzertrenlich verbunden. Eben dieſelbe Idee iſt alſo vor uns geſetzgebend und ſo iſt es ſehr natürlich, eine ihr correſpondirende geſetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle ſyſtematiſche Einheit der Natur, als dem Gegenſtande unſerer Vernunft, abzuleiten ſey.

Wir haben bey Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft geſagt: daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, ſchlechterdings beantwortlich ſeyn müſſen, und daß die Entſchuldigung mit den Schranken unſerer Erkentniß, die in vielen Naturfragen eben ſo unvermeidlich, als billig iſt, hier nicht geſtattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, ſondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung, die Fragen vorgelegt werden. Jezt können wir dieſe dem erſten Anſcheine nach kühne Behauptung in Anſehung der zween Fragen, wobey die reine Vernunft ihr größtes Intereſſe hat, beſtätigen und dadurch unſere Betrachtung über die Dialectik derſelben zur gänzlichen Vollendung bringen.

Frägt man denn alſo (in Abſicht auf eine transſcendentale Theologie*) erſtlich: ob es etwas von der Welt

*) Dasjenige, was ich ſchon vorher von der pſychologiſchen Idee und deren eigentlichen Beſtimmung, als Princip's zum

Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transscendentaler, d. i. blos dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben seyn. Ist zweitens die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, nothwendig ꝛc sey: so antworte ich: daß diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Categorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen, als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Obiecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Ausser diesem Felde sind sie blos Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kan. Ist endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenstand in der

Idee

zum blos regulativen Vernunftgebrauch, gesagt habe, überhebt mich der Weitläuftigkeit, die transscendentale Illusion, nach der iene systematische Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypostatisch vorgestellt wird, noch besonders zu erörtern. Das Verfahren hiebey ist demienigen sehr ähnlich, welches die Critik in Ansehung des theologischen Ideals beobachtet.

Idee und nicht in der Realität, nemlich nur, ſo fern er ein uns unbekantes Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäſſigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforſchung machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich ſeyn, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nemlich einer oberſten Intelligenz, die nach weiſen Abſichten Urheber derſelben ſey, bezogen wird. Was dieſer Urgrund der Welteinheit an ſich ſelbſt ſey, hat dadurch nicht gedacht werden ſollen, ſondern wie wir ihn, oder vielmehr ſeine Idee, relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft in Anſehung der Dinge der Welt, brauchen ſollen.

Auf ſolche Weiſe aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, ſondern wir müſſen einen ſolchen vorausſetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unſere Erkentniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keineswegs. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgeſezt, wo-

von wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſey (einen blos transſcendentalen Gegenſtand), aber, in Beziehung auf die ſyſtematiſche und zweckmäſſige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur ſtudiren, vorausſetzen müſſen, haben wir ienes uns unbekante Weſen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empiriſcher Begriff) gedacht, d. i. es in Anſehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die ſich auf demſelben gründen, gerade mit denen Eigenſchaften begabt, die nach den Bedingungen unſerer Vernunft den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſe Idee iſt alſo reſpectiv auf den Weltgebrauch unſerer Vernunft ganz gegründet. Wolten wir ihr aber ſchlechthin obiective Gültigkeit ertheilen, ſo würden wir vergeſſen: daß es lediglich ein Weſen in der Idee ſey, das wir denken und, indem wir alsdenn von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht beſtimbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch auſſer Stand geſezt, dieſes Princip dem empiriſchen Vernunftgebrauch angemeſſen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf ſolche Weiſe kan ich doch von dem Begriffe und der Vorausſetzung eines höchſten Weſens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich dieſe Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, indem

ich

ich sie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelst besonderer dazu in der Welt darauf gestellten Anlagen, ableite? Ja, das könt ihr auch thun, aber so, daß es euch gleich viel gelten muß, ob iemand sage, die göttliche Weisheit hat alles so zu seinen obersten Zwecken geordnet, oder die Idee der höchsten Weisheit ist ein regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Princip der systematischen und zweckmässigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen, auch selbst da, wo wir iene nicht gewahr werden, d. i. es muß euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerley seyn, zu sagen: Gott hat es weislich so gewolt, oder die Natur hat es also weislich geordnet. Denn die größte systematische und zweckmässige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforschung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was euch berechtigte, die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Princips zum Grunde zu legen und, so viel ihr nun, nach demselben, Zweckmässigkeit in der Welt antreft, so viel habt ihr Bestätigung der Rechtmässigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Princip nichts anders zur Absicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu suchen, so werden wir diese zwar, so weit als wir sie erreichen, der Idee eines höchsten Wesens zu danken haben, können aber die allgemeine Gesetze der Natur, als in Absicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns selbst in Widerspruch zu gerathen,

nicht

nicht vorbey gehen, um dieſe Zweckmäſſigkeit der Natur als zufällig und hyperphyſiſch ihrem Urſprunge nach anzuſehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Weſen über die Natur von den gedachten Eigenſchaften anzunehmen, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Cauſſalbeſtimmung der Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.

Eben daher ſind wir auch berechtigt, die Welturſache in der Idee nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphism (ohne welchen ſich gar nichts von ihm denken laſſen würde), nemlich als ein Weſen, was Verſtand, Wolgefallen und Mißfallen, imgleichen eine demſelben gemäſſe Begierde und Willen hat ꝛc. zu denken, ſondern demſelben unendliche Vollkommenheit beyzulegen, die alſo diejenige weit überſteigt, dazu wir durch empiriſche Kentniß der Weltordnung berechtigt ſeyn können. Denn das regulative Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit will: daß wir die Natur ſo ſtudiren ſollen, als ob allenthalben ins Unendliche ſyſtematiſche und zweckmäſſige Einheit, bey der gröſtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewol wir nur wenig von dieſer Weltvollkommenheit ausſpähen, oder erreichen werden, ſo gehört es doch zur Geſetzgebung unſerer Vernunft, ſie allerwerts zu ſuchen und zu vermuthen und es muß uns iederzeit vortheilhaft ſeyn, niemals aber kan es nachtheilig werden, nach dieſem Prin-

cip

cip die Naturbetrachtung anzustellen. Es ist aber, unter dieser Vorstellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers, auch klar: daß ich nicht das Daseyn und die Kentniß eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege und also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern blos von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer solchen Idee, ableite. Auch scheint ein gewisses, obzwar unentwickeltes Bewustseyn, des ächten Gebrauchs dieses unseren Vernunftbegriffs, die bescheidene und billige Sprache der Philosophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da sie von der Weisheit und Vorsorge der Natur und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken, reden, ja den ersteren Ausdruck, so lange es um blos speculative Vernunft zu thun ist, vorziehen, weil er die Anmassung einer grösseren Behauptung, als die ist, wozu wir befugt seyn, zurück hält und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurück weiset.

So enthält die reine Vernunft, die uns Anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kentnisse über alle Gränzen der Erfahrung, zu versprechen schiene, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Principien, die zwar grössere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kan, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinaus rücken,

die

die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht und sie vor constitutive Principien transscendenter Erkentnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Ueberredung und eingebildetes Wissen, hiemit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

* * *

So fängt denn alle menschliche Erkentniß mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dreyen Elemente Erkentnißquellen a priori hat, die beym ersten Anblicke die Gränzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Critik, daß alle Vernunft im speculativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkentnißvermögens sey, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Gränze zu überfliegen, ausserhalb welcher vor uns nichts als leerer Raum ist. Zwar hat uns die critische Untersuchung aller Sätze, welche unsere Erkentniß

niß über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transscendentalen Analytik hinreichend überzeugt: daß sie niemals zu etwas mehr, als einer möglichen Erfahrung leiten können und, wenn man nicht selbst gegen die kläreste oder abstracte und allgemeine Lehrsätze mißtrauisch wäre, wenn nicht reitzende und scheinbare Aussichten uns locketen, den Zwang der ersteren abzuwerfen, so hätten wir allerdings der mühsamen Abhörung aller dialectischen Zeugen, die eine transscendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmassungen auftreten läßt, überhoben seyn können; denn wir wußten es schon zum voraus mit völliger Gewißheit: daß alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig seyn müsse, weil es eine Kundschaft betraf, die kein Mensch iemals bekommen kan. Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheins komt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kan und die Auflösung aller unserer transscendenten Erkentniß in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Werth hat, dem Philosophen aber so gar Pflicht ist, so war es nicht allein nöthig, diese ganze, obzwar eitele Bearbeitung der speculativen Vernunft bis zu ihren ersten Quellen ausführlich nachzusuchen, sondern, da der dialectische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch dem Interesse nach, das man hier am Urtheile nimt, anlockend

lockend und iederzeit natürlich ist und so in alle Zukunft bleiben wird, so war es rathsam, gleichsam die Acten dieses Processes ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, nieder zu legen.

II.

Transscendentale Methodenlehre.

Wenn ich den Inbegriff aller Erkentniß der reinen und ſpeculativen Vernunft wie ein Gebäude anſehe, dazu wir wenigſtens die Idee in uns haben, ſo kan ich ſagen, wir haben in der transſcendentalen Elementarlehre den Bauzeug überſchlagen und beſtimt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Feſtigkeit er zulange. Freilich fand es ſich: daß, ob wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen ſolte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhauſe zureichte, welches zu unſeren Geſchäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch gnug war, ſie zu überſehen, daß aber iene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlſchlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und ſie in alle Welt zerſtreuen mußte, um ſich, ein ieder nach ſeinem Entwurfe, beſonders anzubauen. Jezt iſt es uns nicht ſo wol um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun und, indem wir gewarnet ſind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unſer ganzes Vermögen überſteigen könte, zu wagen, gleichwol doch von der Errichtung eines feſten Wohnſitzes nicht wol abſtehen können, den Anſchlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zu gleich unſerem Bedürfniß angemeſſen iſt, zu machen.

Ich verſtehe alſo unter der transſcendentalen Methodenlehre, die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines

vollständigen Systems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieser Absicht mit einer Disciplin, einem Canon, einer Architectonik, endlich einer Geschichte der reinen Vernunft zu thun haben und dasienige in transscendentaler Absicht leisten, was, unter dem Nahmen einer practischen Logik, in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht geleistet wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine besondere Art der Verstandeserkentniß (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewisse Gegenstände eingeschränkt ist, sie, ohne Kentnisse aus anderen Wissenschaften zu borgen, nichts mehr thun kan, als Titel zu möglichen Methoden und technische Ausdrücke, deren man sich in Ansehung des Systematischen in allerley Wissenschaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum voraus mit Nahmen bekant machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererst soll kennen lernen.

Der
Transscendentalen Methodenlehre
Erstes Hauptstück.
Die Disciplin der reinen Vernunft.

Die negativen Urtheile, die es nicht blos der logischen Form, sondern auch dem Inhalte nach sind, stehen bey der Wißbegierde der Menschen in keiner sonderlichen Achtung; man sieht sie wol gar als neidische Feinde unseres unabläßig zur Erweiterung strebenden Erkentnißtriebes

an

an und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung und noch mehr, um ihnen Gunst und Hochschätzung zu verschaffen.

Man kan zwar logisch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Ansehung des Inhalts aber unserer Erkentniß überhaupt, ob sie durch ein Urtheil erweitert, oder beschränkt wird, haben die verneinende das eigenthümliche Geschäfte, lediglich den Irrthum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falsche Erkentniß abhalten sollen, wo doch niemals ein Irrthum möglich ist, zwar sehr wahr, aber doch leer, d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemessen und eben darum oft lächerlich seyn. Wie der Satz ienes Schulredners: daß Alexander, ohne Kriegsheer, keine Länder hätte erobern können.

Wo aber die Schranken unserer möglichen Erkentniß sehr enge, der Anreitz zum Urtheilen groß, der Schein, der sich darbietet, sehr betrüglich und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich ist, da hat das Negative der Unterweisung, welches blos dazu dient, um uns vor Irrthümer zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche positive Belehrung, dadurch unser Erkentniß Zuwachs bekommen könte. Man nennet den Zwang, wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilget wird, die Disciplin. Sie ist von der Cultur unterschieden, welche blos eine Fertigkeit verschaffen soll, ohne eine andere, schon vorhandene, dagegen aufzuheben. Zu der Bildung eines Talents,

welches schon vor sich selbst einen Antrieb zur Aeusserung hat, wird also die Disciplin einen negativen, *) die Cultur aber und Doctrin einen positiven Beitrag leisten.

Daß das Temperament, imgleichen daß Talente, die sich gern eine freie und uneingeschränkte Bewegung erlauben, (als Einbildungskraft und Witz), in mancher Absicht einer Disciplin bedürfen, wird iederman leicht zugeben. Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Bestrebungen ihre Disciplin vorzuschreiben, selbst noch eine solche nöthig habe, das mag allerdings befremdlich scheinen, und in der That ist sie auch einer solchen Demüthigung eben darum bisher entgangen, weil, bey der Feierlichkeit und dem gründlichen Anstande, womit sie auftritt, niemand auf den Verdacht eines leichtsinnigen Spiels, mit Einbildungen statt Begriffen, und Worten statt Sachen, leichtlich gerathen konte.

Es bedarf keiner Critik der Vernunft im empirischen Gebrauche, weil ihre Grundsätze am Probierstein der Erfahrung

*) Ich weiß wol: daß man in der Schulsprache den Nahmen der Disciplin mit dem der Unterweisung gleichgeltend zu brauchen pflegt. Allein, es giebt dagegen so viele andere Fälle, da der erstere Ausdruck, als Zucht, von dem zweiten, als Belehrung, sorgfältig unterschieden wird, und die Natur der Dinge erheischt es auch selbst, vor diesen Unterschied die einzige schickliche Ausdrücke aufzubewahren, daß ich wünsche, man möge niemals erlauben, ienes Wort in anderer als negativer Bedeutung zu brauchen.

fahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anschauung so fort in concreto dargestellet werden müssen, und iedes Ungegründete und Willkührliche dadurch alsbald offenbar wird. Wo aber weder empirische noch reine Anschauung die Vernunft in einem sichtbaren Gleise halten, nemlich in ihrem transscendentalen Gebrauche, nach blossen Begriffen, da bedarf sie so gar sehr einer Disciplin, die ihren Hang zur Erweiterung, über die enge Gränzen möglicher Erfahrung, bändige, und sie von Ausschweifung und Irrthum abhalte, daß auch die ganze Philosophie der reinen Vernunft blos mit diesem negativen Nutzen zu thun hat. Einzelnen Verirrungen kan durch Censur und den Ursachen derselben durch Critik abgeholfen werden. Wo aber, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter sich wol verbunden und unter gemeinschaftlichen Principien vereinigt sind, da scheint eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung erforderlich zu seyn, welche unter dem Nahmen einer Disciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte, vor welchem kein falscher vernünftelnder Schein bestehen kan, sondern sich sofort, unerachtet aller Gründe seiner Beschönigung, verrathen muß.

Es iſt aber wol zu merken: daß ich in dieſem zweiten Hauptheile der transſcendentalen Critik die Diſciplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, ſondern blos auf die Methode der Erkentniß aus reiner Vernunft richte. Das erſtere iſt ſchon in der Elementarlehre geſchehen. Es hat aber der Vernunftgebrauch ſo viel Aehnliches, auf welchen Gegenſtand er auch angewandt werden mag, und iſt doch, ſo fern er transſcendental ſeyn ſoll, zugleich von allem anderen ſo weſentlich unterſchieden, daß, ohne die warnende Negativlehre einer beſonders darauf geſtellten Diſciplin, die Irrthümer nicht zu verhüten ſind, die aus einer unſchicklichen Befolgung ſolcher Methoden, die zwar ſonſt der Vernunft, aber nur nicht hier wol anpaſſen, nothwendig entſpringen müſſen.

Des erſten Hauptſtücks
Erſter Abſchnitt.
Die
Diſciplin der reinen Vernunft im dogmatiſchen Gebrauche.

Die Mathematik giebt das glänzendſte Beiſpiel, einer ſich ohne Beihülfe der Erfahrung, von ſelbſt glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beiſpiele ſind anſteckend, vornemlich vor daſſelbe Vermögen, welches ſich natürlicherweiſe ſchmeichelt, eben daſſelbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Theil worden. Daher hofft reine Vernunft im transſcendentalen

Ge-

Gebrauche ſich eben ſo glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematiſchen gelungen iſt, wenn ſie vornemlich dieſelbe Methode dort anwendet, die hier von ſo augenſcheinlichem Nutzen geweſen iſt. Es liegt uns alſo viel daran, zu wiſſen: ob die Methode, zur apodictiſchen Gewißheit zu gelangen, die man in der lezteren Wiſſenſchaft mathematiſch nent, mit derienigen einerley ſey, womit man eben dieſelbe Gewißheit in der Philoſophie ſucht, und die daſelbſt dogmatiſch genant werden müßte.

Die philoſophiſche Erkentniß iſt die Vernunfterkentniß aus Begriffen, die mathematiſche aus der Conſtruction der Begriffe. Einen Begriff aber conſtruiren heißt: die ihm correſpondirende Anſchauung a priori darſtellen. Zur Conſtruction eines Begriffs wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert, die folglich, als Anſchauung, ein einzelnes Obiect iſt, aber nichts deſtoweniger als die Conſtruction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorſtellung), Allgemeingültigkeit vor alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören, in der Vorſtellung ausdrücken muß. So conſtruire ich einen Triangel, indem ich den, dieſem Begriffe entſprechenden Gegenſtand, entweder durch bloſſe Einbildung, in der reinen, oder nach derſelben auch auf dem Papier, in der empiriſchen Anſchauung, beide male aber völlig a priori, ohne das Muſter dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darſtelle. Die einzelne hingezeichnete Figur iſt

empirisch, und dient gleichwol den Begriff, unbeschadet seiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil bey dieser empirischen Anschauung, immer nur auf die Handlung der Construction des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. E. der Gröſſe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahirt wird.

Die philosophische Erkentniß betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ia gar im Einzelnen, gleichwol doch a priori und vermittelst der Vernunft, so daß, wie dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Construction bestimt ist, eben so der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema correspondirt, allgemein bestimt gedacht werden muß.

In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunfterkentniß, und beruhet nicht auf dem Unterschiede ihrer Materie, oder Gegenstände. Dieienige, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeineten, daß sie von iener sagten, sie habe blos die Qualität, diese aber nur die Quantität zum Obiect, haben die Wirkung vor die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkentniß ist die Ursache, daß diese lediglich auf Quanta gehen kan. Denn nur der Begriff von Gröſſen läßt sich construiren, d. i. a priori in der Anschauung darlegen, Qua-

i täten aber lassen sich in keiner anderen, als empirischen Anschauung darstellen. Daher kan eine Vernunfterkentniß derselben nur durch Begriffe möglich seyn. So kan niemand eine dem Begriff der Realität correspondirende Anschauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber a priori aus sich selbst und vor dem empirischen Bewustseyn derselben theilhaftig werden. Die conische Gestalt wird man ohne alle empirische Beihülfe, blos nach dem Begriffe, anschauend machen können, aber die Farbe dieses Kegels, wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben seyn müssen. Den Begriff einer Ursache überhaupt kan ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen, als an einem Beispiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt, u. s. w. Uebrigens handelt die Philosophie eben sowol von Gröſſen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u. s. w. Die Mathematik beschäftiget sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen, als Räumen, von verschiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung, als einer Qualität derselben. Aber, obgleich sie in solchen Fällen, einen gemeinschaftlichen Gegenstand haben, so ist die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philosophischen, als mathematischen Betrachtung. Jene hält sich blos an allgemeinen Begriffen, diese kan mit dem bloſſen Begriffe nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern blos in einer

sol-

ſolchen, die ſie a priori darſtellet, d. i. conſtruiret hat, und in welcher dasienige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von dem Obiecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten muß.

Man gebe einem Philoſophen den Begriff eines Triangels und laſſe ihn nach ſeiner Art ausfündig machen, wie ſich wol die Summe ſeiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, und an ihr den Begriff von eben ſo viel Winkeln. Nun mag er dieſem Begriffe nachdenken, ſo lange er will, er wird nichts Neues heraus bringen. Er kan den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl drey zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenſchaften kommen, die in dieſen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme dieſe Frage vor. Er fängt ſofort davon an, einen Triangel zu conſtruiren. Weil er weis, daß zwey rechte Winkel zuſammen gerade ſo viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Puncte auf einer graden Linie gezogen werden können, zuſammen, ſo verlängert er eine Seite ſeines Triangels und bekomt zwey berührende Winkel, die zweien rechten zuſammen gleich ſeyn. Nun theilet er den äuſſeren von dieſen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberſtehenden Seite des Triangels parallel zieht, und ſieht, daß hier ein äuſſerer berührender Winkel entſpringe, der einem inneren gleich iſt, u. ſ. w. Er gelangt auf ſolche Weiſe durch eine

Kette

Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage.

Die Mathematik aber construiret nicht blos Grössen, (Quanta), wie in der Geometrie, sondern auch die blosse Grösse (Quantitatem), wie in der Buchstabenrechnung, wobey sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der nach einem solchen Grössenbegriff gedacht werden soll, gänzlich abstrahirt. Sie wählt sich alsdenn eine gewisse Bezeichnung aller Constructionen von Grössen überhaupt (Zahlen, als der Addition, Subtraction u. s. w.), Ausziehung der Wurzel und, nachdem sie den allgemeinen Begriff der Grössen nach den verschiedenen Verhältnissen derselben auch bezeichnet hat, so stellet sie alle Behandlung, die durch die Grösse erzeugt und verändert wird, nach gewissen allgemeinen Regeln in der Anschauung dar: wo eine Grösse durch die andere dividiret werden soll, setzt sie beider ihre Characteren nach der bezeichnenden Form der Division zusammen u. s. w. und gelangt also vermittelst einer symbolischen Construction eben so gut, wie die Geometrie nach einer ostensiven oder geometrischen (der Gegenstände selbst) dahin, wohin die discursive Erkentniß vermittelst blosser Begriffe niemals gelangen könte.

Was mag die Ursache dieser so verschiedenen Lage seyn, darin sich zwey Vernunftkünstler befinden, deren der eine seinen Weg nach Begriffen, der andere nach Anschauungen nimt, die er a priori den Begriffen gemäß darstellet.

stellet. Nach den oben vorgetragenen transscendentalen Grundlehren ist diese Ursache klar. Es komt hier nicht auf analytische Sätze an, die durch blosse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können, (hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vortheil über seinen Nebenbuhler haben), sondern auf synthetische und zwar solche, die a priori sollen erkant werden. Denn ich soll nicht auf dasjenige sehen, was ich in meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke, (dieses ist nichts weiter, als die blosse Definition), vielmehr soll ich über ihn zu Eigenschaften, die in diesem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Nun ist dieses nicht anders möglich, als daß ich meinen Gegenstand nach den Bedingungen, entweder der empirischen Anschauung, oder der reinen Anschauung bestimme. Das erstere würde nur einen empirischen Satz (durch Messen seiner Winckel), der keine Allgemeinheit, noch weniger Nothwendigkeit enthielte, abgeben und von dergleichen ist gar nicht die Rede. Das zweite Verfahren aber ist die mathematische und zwar hier die geometrische Construction, vermittelst deren ich in einer reinen Anschauung, eben so, wie in der empirischen, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu seinem Begriffe gehöret, hinzusetze, wodurch allerdings allgemeine synthetische Sätze werden müssen.

Ich würde also umsonst über den Triangel philosophiren, d. i. discursiv nachdenken, ohne dadurch im mindesten

desten weiter zu kommen, als auf die blosse Definition, von der ich aber billig anfangen müßte. Es giebt zwar eine transscendentale Syntheſis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philoſophen gelingt, die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrift, unter welchen Bedingungen deſſen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne. Aber in den mathematiſchen Aufgaben iſt hievon und überhaupt von der Exiſtenz gar nicht die Frage, ſondern von den Eigenſchaften der Gegenſtände an ſich ſelbſt, lediglich ſo fern dieſe mit dem Begriffe derſelben verbunden ſind.

Wir haben in dem angeführten Beiſpiele nur deutlich zu machen geſucht, welcher groſſe Unterſchied zwiſchen dem discurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Conſtruction der Begriffe anzutreffen ſey. Nun frägts ſich natürlicher Weiſe, was die Urſache ſey, die einen ſolchen zwiefachen Vernunftgebrauch nothwendig macht, und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der erſte, oder auch der zweite ſtatt finde.

Alle unſere Erkentniß bezieht ſich doch zulezt auf mögliche Anſchauungen: denn durch dieſe allein wird ein Gegenſtand gegeben. Nun enthält ein Begriff a priori (ein nicht empiriſcher Begriff) entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, und alsdenn kan er conſtruirt werden, oder nichts, als die Syntheſis möglicher Anſchauungen, die a priori nicht gegeben ſind, und alsdenn kan man

wol

wol zwar durch ihn ſynthetiſch und a priori urtheilen, aber nur discurſiv, nach Begriffen, niemals aber intuitiv durch die Conſtruction des Begriffes.

Nun iſt von aller Anſchauung keine a priori gegeben, als die bloſſe Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit und ein Begriff von dieſen, als Quantis, läßt ſich entweder zugleich mit der Qualität derſelben (ihre Geſtalt), oder auch blos ihre Quantität (die bloſſe Syntheſis des Gleichartigmannigfaltigen) durch Zahl a priori in der Anſchauung darſtellen, d. i. conſtruiren. Die Materie aber der Erſcheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kan nur in der Wahrnehmung, mithin a poſteriori vorgeſtellet werden. Der einzige Begriff, der a priori dieſen empiriſchen Gehalt der Erſcheinungen vorſtellt, iſt der Begriff des Dinges überhaupt, und die ſynthetiſche Erkentniß von demſelben a priori kan nichts weiter, als die bloſſe Regel der Syntheſis desjenigen, was die Wahrnehmung a poſteriori geben mag, niemals aber die Anſchauung des realen Gegenſtandes a priori liefern, weil dieſe nothwendig empiriſch ſeyn muß.

Synthetiſche Sätze, die auf Dinge überhaupt, deren Anſchauung ſich a priori gar nicht geben läßt, gehen, ſind transſcendental. Demnach laſſen ſich transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſondern nur nach Begriffen a priori geben. Sie enthalten blos die Regel, nach der eine gewiſſe ſynthetiſche Einheit desjenigen, was nicht a priori anſchaulich vorgeſtellt werden

den kan, (der Wahrnehmungen), empirisch gesucht werden soll. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe a priori in irgend einem Falle darstellen, sondern thun dieses nur a posteriori, vermittelst der Erfahrung, die nach ienen synthetischen Grundsätzen allererst möglich wird.

Wenn man von einem Begriffe synthetisch urtheilen soll, so muß man aus diesem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anschauung, in welcher er gegeben ist. Denn bliebe man bey dem stehen, was im Begriffe enthalten ist, so wäre das Urtheil blos analytisch und eine Erklärung des Gedanken, nach demienigen, was wirklich in ihm enthalten ist. Ich kan aber von dem Begriffe zu der ihm correspondirenden reinen, oder empirischen Anschauung gehen, um ihn in derselben in concreto zu erwägen und, was dem Gegenstande desselben zukomt, a priori oder a posteriori zu erkennen. Das erstere ist die rationale und mathematische Erkentniß durch die Construction des Begriffs, das zweite die blosse empirische (mechanische) Erkentniß, die niemals nothwendige und apodictische Sätze geben kan. So könte ich meinen empirischen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als alles, was ich bey diesem Worte wirklich denke, herzählen zu können, wodurch in meinem Erkentniß zwar eine logische Verbesserung vorgeht, aber keine Vermehrung oder Zusatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter diesem Nahmen vorkomt, und stelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verschiedene synthe-

tische, aber empirische Sätze an die Hand geben werden. Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich construiren, d. i. a priori in der Anschauung geben und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale Erkentniß bekommen. Aber, wenn mir der transscendentale Begriff einer Realität, Substanz, Kraft ꝛc. gegeben ist, so bezeichnet er weder eine empirische, noch reine Anschauung, sondern lediglich die Synthesis der empirischen Anschauungen (die also a priori nicht gegeben werden können), und es kan also aus ihm, weil die Synthesis nicht a priori zu der Anschauung, die ihm correspondirt, hinausgehen kan, auch kein bestimmender synthetischer Satz, sondern nur ein Grundsatz der Synthesis *) möglicher empirischer Anschauungen entspringen. Also ist ein transscendentaler Satz ein synthetisches Vernunfterkentniß nach blossen Begriffen und mithin discursiv, indem dadurch alle synthetische Einheit der empirischen Erkentniß allererst möglich, keine Anschauung aber dadurch a priori gegeben wird.

So

*) Vermittelst des Begriffs der Ursache gehe ich wirklich aus dem empirischen Begriffe von einer Begebenheit (da etwas geschieht) heraus, aber nicht zu der Anschauung, die den Begriff der Ursache in concreto darstellt, sondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Ursache gemäß gefunden werden möchten. Ich verfahre also blos nach Begriffen und kan nicht durch Construction der Begriffe verfahren, weil der Begriff eine Regel der Synthesis der Wahrnehmungen ist, die keine reine Anschauungen sind, und sich also a priori nicht geben lassen.

So giebt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, unerachtet der Allgemeinheit der Erkentniß und ihrer Erzeugung a priori, welche sie gemein haben, dennoch im Fortgange sehr verschieden ist, und zwar darum, weil in der Erscheinung, als wodurch uns alle Gegenstände gegeben werden, zwey Stücke sind: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkant und bestimt werden kan, und die Materie (das Physische) oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daseyn enthält und der Empfindung correspondirt. In Ansehung des lezteren, welches niemals anders auf bestimte Art, als empirisch gegeben werden kan, können wir nichts a priori haben, als unbestimte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, so fern sie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Ansehung der erstern können wir unsere Begriffe in der Anschauung a priori bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie blos als Quanta betrachten. Jener heißt der Vernunftgebrauch nach Begriffen, indem wir nichts weiter thun können, als Erscheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empirisch, d. i. a posteriori, (aber ienen Begriffen als Regeln einer empirischen Synthesis gemäß) können bestimt werden; dieser ist der Vernunftgebrauch durch Construction der Be-

griffe, indem diese, da sie schon auf eine Anschauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empirische data in der reinen Anschauung bestimt gegeben werden können. Alles, was da ist (ein Ding im Raum oder der Zeit) zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum ist oder nicht, daß ein Daseyn in demselben oder Mangel vorgestellt werden müsse, wie fern dieses Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt), ein erstes Substratum, oder blosse Bestimmung sey, eine Beziehung seines Daseyns auf etwas Anderes, als Ursache, oder Wirkung habe, und endlich isolirt oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit andern in Ansehung des Daseyns stehe, die Möglichkeit dieses Daseyns, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder die Gegentheile derselben zu erwägen: dieses alles gehöret zum Vernunfterkentniß aus Begriffen, welches philosophisch genant wird. Aber im Raume eine Anschauung a priori zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder blos das Allgemeine der Syntheſis von einem und demselben in der Zeit und dem Raume und die daraus entspringende Grösse einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäfte durch Construction der Begriffe und heißt mathematisch.

Das grosse Glück, welches die Vernunft vermittelst der Mathematik macht, bringt ganz natürlicher Weise die Vermuthung zu Wege: daß es, wo nicht ihr selbst, doch ihrer Methode auch ausser dem Felde der Grössen, gelingen werde, indem sie alle ihre Begriffe auf Anschauungen

gen

gen bringt, die ſie a priori geben kan und wodurch ſie, ſo zu reden, Meiſter über die Natur wird: da hingegen reine Philoſophie mit diſcurſiven Begriffen a priori in der Natur herum pfuſcht, ohne die Realität derſelben a priori anſchauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch ſcheint es den Meiſtern in dieſer Kunſt an dieſer Zuverſicht zu ſich ſelbſt und dem gemeinen Weſen an groſſen Erwartungen von ihrer Geſchicklichkeit, wenn ſie ſich einmal hiemit befaſſen ſolten, gar nicht zu fehlen. Denn da ſie kaum iemals über ihre Mathematik philoſophirt haben, (ein ſchweres Geſchäfte), ſo komt ihnen der ſpecifiſche Unterſchied des einen Vernunftgebrauchs von dem andern gar nicht in Sinn und Gedanken. Gangbare und empiriſch gebrauchte Regeln, die ſie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen denn ſtatt Axiomen. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit ſie ſich (als den einzigen urſprünglichen Quantis) beſchäftigen, herkommen mögen, daran iſt ihnen gar nichts gelegen und eben ſo ſcheint es ihnen unnütz zu ſeyn, den Urſprung reiner Verſtandesbegriffe und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforſchen, ſondern nur ſich ihrer zu bedienen. In allem dieſen thun ſie ganz recht, wenn ſie nur ihre angewieſene Gränze, nemlich die der Natur nicht überſchreiten. So aber gerathen ſie unvermerkt, von dem Felde der Sinnlichkeit, auf den unſicheren Boden reiner und ſelbſt transſcendentaler Begriffe, wo der Grund (inſtabilis tellus, innabilis unda) ihnen weder zu ſtehen,

noch zu ſchwimmen erlaubt und ſich nur flüchtige Schritte thun laſſen, von denen die Zeit nicht die mindeſte Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresſtraſſe macht, welche noch die ſpäteſte Nachkommenſchaft mit Zuverſicht betreten kan.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Gränzen der reinen Vernunft im transſcendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu beſtimmen, dieſe Art der Beſtrebung aber das beſondere an ſich hat, unerachtet der nachdrüklichſten und klärеſten Warnungen, ſich noch immer durch Hofnung hinhalten zu laſſen, ehe man den Anſchlag gänzlich aufgiebt, über Gränzen der Erfahrungen hinaus in die reitzende Gegenden des Intellectuellen zu gelangen: ſo iſt es nothwendig, noch gleichſam den lezten Anker einer phantaſiereichen Hoffnung wegzunehmen und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematiſchen Methode in dieſer Art Erkentniß nicht den mindeſten Vortheil ſchaffen könne, es müßte denn der ſeyn, die Blöſſen ihrer ſelbſt deſto deutlicher aufzudecken, daß Meßkunſt und Philoſophie zwey ganz verſchiedene Dinge ſeyn, ob ſie ſich zwar in der Naturwiſſenſchaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonſtrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieſer Stücke in dem Sinne, darin ſie der Mathematiker nimt, von der

Phi-

Philoſophie könne geleiſtet, noch nachgeahmet werden. Daß der Meßkünſtler, nach ſeiner Methode, in der Philoſophie nichts als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philoſoph nach der ſeinigen in dem Antheil der Mathematik nur ein Geſchwätz erregen könne, wiewol eben darin Philoſophie beſteht, ſeine Gränzen zu kennen, und ſelbſt der Mathematiker, wenn das Talent deſſelben nicht etwa ſchon von der Natur begränzt und auf ſein Fach eingeſchränkt iſt, die Warnungen der Philoſophie nicht ausſchlagen, noch ſich über ſie wegſetzen kan.

1. Von den Definitionen. Definiren ſoll, wie es der Ausdruck ſelbſt giebt, eigentlich nur ſo viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb ſeinen Gränzen urſprünglich darſtellen *). Nach einer ſolchen Foderung kan ein empiriſcher Begriff gar nicht definirt, ſondern nur explicirt werden. Denn, da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewiſſen Art Gegenſtände der Sinne haben, ſo iſt es niemals ſicher, ob man unter dem Worte, der denſelben Gegenſtand bezeichnet, nicht einmal mehr, das andere mal weniger Merk-

*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale, Gränzen die Präciſion, daß deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören, urſprünglich aber, daß dieſe Gränzbeſtimmung nicht irgend woher abgeleitet ſey und alſo noch eines Beweiſes bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urtheile über einen Gegenſtand zu ſtehen.

male desselben denke. So kan der eine im Begriffe vom Golde sich ausser dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenschaft, daß es nicht rostet, denken, der andere davon vielleicht nichts wissen. Man bedient sich gewisser Merkmale nur so lange, als sie zum Unterscheiden hinreichend seyn; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und setzen einige hinzu, der Begriff steht also niemals zwischen sicheren Gränzen. Und wozu solte es auch dienen, einen solchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Wasser und dessen Eigenschaften die Rede ist, man sich bey dem nicht aufhalten wird, was man bey dem Worte Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreitet und das Wort, mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen soll, mithin die angebliche Definition nichts anders als Wortbestimmung ist. Zweitens kan auch, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definirt werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit ꝛc. Denn ich kan niemals sicher seyn: daß die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weis, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat sey. Da der Begriff desselben aber, so wie er gegeben ist, viel dunkele Vorstellungen enthalten kan, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung iederzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft und kan nur durch vielfältig

fältig zutreffende Beispiele vermuthlich, niemals aber apodictisch gewiß gemacht werden. Anstatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der Exposition brauchen, der immer noch behutsam bleibt und bey dem der Critiker sie auf einen gewissen Grad gelten lassen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kan. Da also weder empirisch- noch a priori gegebene Begriffe definirt werden können, so bleiben keine andere als willkührlich-gedachte übrig, an denen man dieses Kunststück versuchen kan. Meinen Begriff kan ich in solchem Falle iederzeit definiren; denn ich muß doch wissen, was ich habe denken wollen, da ich ihn selbst vorsezlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kan nicht sagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenstand definirt habe. Denn, wenn der Begriff auf empirischen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffsuhr, so wird der Gegenstand und dessen Möglichkeit durch diesen willkührlichen Begriff noch nicht gegeben, ich weis daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenstand habe, und meine Erklärung kan besser eine Declaration (meines Projects) als Definition eines Gegenstandes heissen. Also blieben keine andere Begriffe übrig, die zum definiren taugen, als solche, die eine willkührliche Synthesis enthalten, welche a priori construirt werden kan, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn, den Gegenstand, den sie denkt, stellt sie auch a priori in der Anschauung dar und dieser kan sicher nicht

mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die deutsche Sprache hat vor die Ausdrücke der Exposition, Explication, Declaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, und daher müssen wir schon von der Strenge der Foderung, da wir nemlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennahmen der Definition verweigerten, etwas ablassen und wollen diese ganze Anmerkung darauf einschränken: daß philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Constructionen ursprünglich gemachter Begriffe, iene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodictisch gewiß ist), diese synthetisch zu Stande gebracht werden, und also den Begriff selbst machen, dagegen die erstere ihn nur erklären. Hieraus folgt

a) daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachthun müsse, die Definitionen voran zu schicken, als nur etwa zum blossen Versuche. Denn, da sie Zergliederungen gegebener Begriffe seyn, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran und die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen, so, daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorher schliessen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. der Definition gelangt sind, mit einem Worte, daß in

der

der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schliessen, als anfangen müsse *). Dagegen haben wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererst gegeben wird, sie muß also und kan auch iederzeit davon anfangen.

b) Mathematische Definitionen können niemals irren. Denn, weil der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird, so enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber, obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kan, so kan doch bisweilen, obzwar nur selten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nemlich in Ansehung der Präcision. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie: daß sie eine krumme Linie sey, deren alle Puncte von einem

eini-

*) Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich solchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollständig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definirt hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophiren stehen. Da aber, so weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und sicherer Gebrauch davon zu machen ist, so können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und also Annäherungen zu ihnen sind, sehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehöret die Definition ad esse, in der Philosophie ad melius esse. Es ist schön, aber oft sehr schwer, dazu zu gelangen. Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht.

einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abstehen, den Fehler, daß die Bestimmung krumm unnöthiger Weise eingeflossen ist. Denn es muß einen besonderen Lehrsatz geben, der aus der Definition gefolgert wird und leicht bewiesen werden kan: daß eine iede Linie, deren alle Puncte von einem einigen gleich weit abstehen, krumm, (kein Theil von ihr gerade) sey. Analytische Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder, indem sie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das wesentliche einer Definition ausmacht, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht so völlig gewiß seyn kan. Um deswillen läßt sich die Methode der Mathematik im Definiren in der Philosophie nicht nachahmen.

2. Von den Axiomen. Diese sind synthetische Grundsätze a priori, so fern sie unmittelbar gewiß seyn. Nun läßt sich nicht ein Begriff mit dem anderen synthetisch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes vermittelnde Erkentniß nöthig ist. Da nun Philosophie, blos die Vernunfterkentniß nach Begriffen ist, so wird in ihr kein Grundsatz anzutreffen seyn, der den Nahmen eines Axioms verdiene. Die Mathematik dagegen ist der Axiomen fähig, weil sie vermittelst der Construction der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben a priori und unmittelbar verknüpfen kan, Z. B. daß drey Puncte iederzeit in einer Ebene liegen. Dage-

gen

gen kan ein synthetischer Grundsatz blos aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß seyn, z. B. der Satz: alles was geschieht hat seine Ursache, da ich mich nach einem dritten herumsehen muß, nemlich der Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung und nicht direct unmittelbar aus den Begriffen allein einen solchen Grundsatz erkennen konte. Discursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfodern iederzeit noch eine Deduction, deren die leztere ganz und gar entbehren können und, da diese eben um desselben Grundes wegen evident sind, welches die philosophische Grundsätze, bey aller ihrer Gewißheit, doch niemals vorgeben können, so fehlt unendlich viel daran: daß irgend ein synthetischer Satz der reinen und transscendentalen Vernunft so augenscheinlich sey (wie man sich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: daß zweymal zwey vier geben. Ich habe zwar in der Analytik, bey der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes, auch gewisser Axiomen der Anschauung gedacht, allein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. Denn so gar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transscendentalphilosophie gezeigt werden. Die Philosophie hat also keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze a priori so schlechthin gebieten, sondern muß

sich

ſich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derſelben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

3. Von den Demonſtrationen. Nur ein apodictiſcher Beweis, ſo fern er intuitiv iſt, kan Demonſtration heiſſen. Erfahrung lehrt uns wol, was da ſey, aber nicht, daß es gar nicht anders ſeyn könne. Daher können empiriſche Beweisgründe keinen apodictiſchen Beweis verſchaffen. Aus Begriffen a priori (im discurſiven Erkentniſſe) kan aber niemals anſchauende Gewißheit, d. i. Evidenz entſpringen, ſo ſehr auch ſonſt das Urtheil apodictiſch gewiß ſeyn mag. Nur die Mathematik enthält alſo Demonſtrationen, weil ſie nicht aus Begriffen, ſondern der Conſtruction derſelben, d. i. der Anſchauung, die, den Begriffen entſprechend a priori gegeben werden kan, ihr Erkentniß ableitet. Selbſt das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen ſie durch Reduction die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervorbringt, iſt zwar keine geometriſche, aber doch characteriſtiſche Conſtruction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornemlich von dem Verhältniſſe der Gröſſen, in der Anſchauung darlegt und, ohne einmal auf das hevriſtiſche zu ſehen, alle Schlüſſe vor Fehlern dadurch ſichert, daß ieder derſelben vor Augen geſtellt wird. Da hingegen das philoſophiſche Erkentniß dieſes Vortheils entbehren muß, indem es das Allgemeine iederzeit in abſtracto (durch Begriffe) betrachten muß, indeſſen daß Mathematik das Allgemeine in concreto (in der einzelnen Anſchauung) und doch durch reine Vorſtel-

lung

lung a priori erwägen kan, wobey ieder Fehltritt sichtbar wird. Ich möchte die erstere daher lieber acroamatische (discursive) Beweise nennen, weil sie sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) führen lassen, als Demonstrationen, welche, wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen.

Aus allem diesem folgt nun: daß es sich vor die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornemlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strotzen und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehöret, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat. Jene sind eitele Anmassungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Absicht rückgängig machen müssen, die Blendwerke einer ihre Gränzen verkennenden Vernunft zu entdecken und, vermittelst hinreichender Aufklärung unserer Begriffe, den Eigendünkel der Speculation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkentniß zurückzuführen. Die Vernunft wird also in ihren transscendentalen Versuchen nicht so zuversichtlich vor sich hinsehen können, gleich als wenn der Weg, den sie zurückgelegt hat, so ganz gerade zum Ziele führe und auf ihre zum Grunde gelegte Prämissen nicht so muthig rechnen können, daß es nicht nöthig wäre, öfters zurück zu sehen und Acht zu haben, ob sich nicht etwa im Fortgange der Schlüsse Fehler entdecken, die in den Principien über-

übersehen worden und es nöthig machen, sie entweder mehr zu bestimmen, oder ganz abzuändern.

Ich theile alle apodictische Sätze (sie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiß seyn) in Dogmata und Mathemata ein. Ein directsynthetischer Satz aus Begriffen ist ein Dogma, dagegen ein dergleichen Satz, durch Construction der Begriffe, ist ein Mathema. Analytische Urtheile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenstande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, schon in sich enthält, weil sie die Erkentniß über den Begriff des Subiects nicht erweitern, sondern diesen nur erläutern. Sie können daher nicht füglich Dogmen heissen (welches Wort man vielleicht durch Lehrsprüche übersetzen könte). Aber unter den gedachten zweien Arten synthetischer Sätze a priori können, nach dem gewöhnlichen Redegebrauch, nur die, zum philosophischen Erkentnisse gehörige diesen Nahmen führen, und man würde schwerlich die Sätze der Rechenkunst, oder Geometrie Dogmata nennen. Also bestätigt dieser Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, daß nur Urtheile aus Begriffen und nicht die, aus der Construction der Begriffe, dogmatisch heissen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem blos speculativen Gebrauche nicht ein einziges directsynthetisches Urtheil aus Begriffen. Denn durch Ideen ist sie, wie wir gezeigt haben, gar keiner synthetischer Urtheile, die obiective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe

begriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz zufälliges, nemlich mögliche Erfahrung; da sie denn, wenn diese (etwas als Gegenstand möglicher Erfahrungen) vorausgesezt wird, allerdings apodictisch gewiß seyn, an sich selbst aber (direct) a priori gar nicht einmal erkant werden können. So kan niemand den Satz: alles was geschieht hat seine Ursache, aus diesen gegebenen Begriffen allein gründlich einsehen. Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Gesichtspuncte, nemlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wol und apodictisch bewiesen werden kan. Er heißt aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob er gleich bewiesen werden muß, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nemlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht und bey dieser immer vorausgesezt werden muß.

Giebt es nun im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmate, so ist alle dogmatische Methode, sie mag nun dem Mathematiker abgeborgt seyn, oder eine eigenthümliche Manier werden sollen, vor sich unschicklich. Denn sie verbirgt nur die Fehler und Irrthümer und täuscht die Philosophie, deren eigentliche Absicht ist, alle Schritte der Vernunft in ihrem kläresten Lichte sehen zu lassen. Gleichwol kan die Methode immer systematisch seyn. Denn unsere Vernunft

(ſubiectiv) iſt ſelbſt ein Syſtem, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelſt bloſſer Begriffe, nur ein Syſtem der Nachforſchung nach Grundſätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kan. Von der eigenthümlichen Methode einer Transſcendentalphiloſophie läßt ſich aber hier nichts ſagen, da wir es nur mit einer Critik unſerer Vermögensumſtände zu thun haben, ob wir überall bauen und wie hoch wir wol unſer Gebäude, aus dem Stoffe, den wir haben, (den reinen Begriffen a priori), aufführen können.

Des erſten Hauptſtücks
Zweiter Abſchnitt.
Die
Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung
ihres polemiſchen Gebrauchs.

Die Vernunft muß ſich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen und kan der Freiheit derſelben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne ſich ſelbſt zu ſchaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf ſich zu ziehen. Da iſt nun nichts ſo wichtig, in Anſehung des Nutzens, nichts ſo heilig, daß ſich dieſer prüfenden und muſternden Durchſuchung, die kein Anſehen der Perſon kent, entziehen dürfte. Auf dieſer Freiheit beruht ſo gar die Exiſtenz der Vernunft, die kein dictatoriſches Anſehen hat, ſondern deren Ausſpruch iederzeit nichts als die Einſtimmung freier Bürger iſt, deren ieglicher ſeine Bedenk-

lich

lichkeiten, ia so gar sein veto, ohne Zurückhalten muß äussern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft sich der Critik niemals verweigern kan, so hat sie doch nicht iederzeit Ursache, sie zu scheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatischen (nicht mathematischen) Gebrauche ist sich nicht so sehr der genauesten Beobachtung ihrer obersten Gesetze bewust, daß sie nicht mit Blödigkeit, ia mit gänzlicher Ablegung alles angemaßten dogmatischen Ansehens, vor dem critischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen müßte.

Ganz anders ist es bewandt, wenn sie es nicht mit der Censur des Richters, sondern den Ansprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat und sich dagegen blos vertheidigen soll. Denn, da diese eben sowol dogmatisch seyn wollen, obzwar im Verneinen, als iene im Beiahen: so findet eine Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον statt, die wider alle Beeinträchtigung sichert und einen titulirten Besitz verschaft, der keine fremde Anmassungen scheuen darf, ob er gleich selbst κατ' αληθειαν nicht hinreichend bewiesen werden kan.

Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatische Verneinungen derselben. Hier komt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch seyn möchten, sondern nur, daß niemand das Gegentheil iemals mit apodictischer Gewißheit (ia auch

nur mit gröſſerem Scheine) behaupten könne. Denn wir sind alsdenn doch nicht bittweise in unserem Besitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden Titel derselben vor uns haben und es völlig gewiß ist, daß niemand die Unrechtmäſſigkeit dieſes Beſitzes iemals beweiſen könne.

Es ist etwas Bekümmerndes und Niederschlagendes: daß es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben, und diese, die doch den obersten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorstellt, mit sich selbst in Streit gerathen soll. Zwar hatten wir oben eine solche scheinbare Antithetik derselben vor uns, aber es zeigte sich, daß sie auf einem Mißverstande beruhete, da man nemlich, dem gemeinen Vorurtheile gemäß, Erscheinungen vor Sachen an sich selbst nahm und denn eine absolute Vollständigkeit ihrer Syntheſis, auf eine oder andere Art (die aber auf beiderley Art gleich unmöglich war), verlangte, welches aber von Erscheinungen gar nicht erwartet werden kan. Es war also damals kein wirklicher Widerspruch der Vernunft mit ihr selbst bey den Sätzen: die Reihe an sich gegebener Erscheinungen hat einen absolutersten Anfang und: diese Reihe ist schlechthin und an sich selbst ohne allen Anfang; denn beide Sätze bestehen gar wol zusammen, weil Erscheinungen nach ihrem Daseyn (als Erscheinungen) an sich selbst gar nichts, d. i. etwas widersprechendes sind und also deren Voraussetzung natürlicher Weise widersprechende Folgerungen nach sich ziehen muß.

Ein

Ein solcher Mißverstand kan aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beygelegt werden, wenn etwa theistisch behauptet würde: es ist ein höchstes Wesen und dagegen atheistisch: es ist kein höchstes Wesen, oder, in der Psychologie: alles was da denkt, ist von absoluter beharrlicher Einheit und also von aller vergänglichen materiellen Einheit unterschieden, welchem ein anderer entgegensezte: die Seele ist nicht immaterielle Einheit und kan von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenstand der Frage ist hier von allem fremdartigen, das seiner Natur widerspricht, frey und der Verstand hat es nur mit Sachen an sich selbst und nicht mit Erscheinungen zu thun. Es würde also hier freilich ein wahrer Widerstreit anzutreffen seyn, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Critik der Beweisgründe des Dogmatischbeiahenden betrift, die kan man ihm sehr wol einräumen, ohne darum diese Sätze aufzugeben, die doch wenigstens das Interesse der Vernunft vor sich haben, darauf sich der Gegner gar nicht berufen kan.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortrefliche und nachdenkende Männer (z. B. Sulzer) so oft geäussert haben, da sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der zween Cardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Le-

ben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehen werde. Denn, wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innerer Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodictisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne. Denn, weil er dieses doch blos durch reine Vernunft darthun könte, so müßte er es unternehmen, zu beweisen: daß ein höchstes Wesen, daß das in uns denkende Subiect, als reine Intelligenz, unmöglich sey. Woher will er aber die Kentnisse hernehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus so synthetisch zu urtheilen, berechtigten. Wir können also darüber ganz unbekümmert seyn: daß uns iemand das Gegentheil einstens beweisen werde, daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin dieienige Sätze annehmen können, welche mit dem speculativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wol zusammenhängen und überdem, es mit dem practischen Interesse zu vereinigen die einzige Mittel sind. Vor den Gegner (der hier nicht blos als Critiker betrachtet werden muß), haben wir unser non liquet in Bereitschaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indessen daß wir die Retorsion desselben auf uns nicht weigeren, indem wir die subiective Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte haben,

haben, die dem Gegner nothwendig fehlt und, unter deren Schutz, wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können.

Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Denn der einzige Kampfplatz vor sie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Psychologie zu suchen seyn; dieser Boden aber trägt keinen Kämpfer in seiner ganzen Rüstung und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kan nur mit Spott oder Grossprecherey auftreten, welches als ein Kinderspiel belacht werden kan. Das ist eine tröstende Bemerkung, die der Vernunft wieder Muth giebt, denn, worauf wolte sie sich sonst verlassen, wenn sie, die allein alle Irrungen abzuthun berufen ist, in sich selbst zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Besitz hoffen zu können?

Alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgend einer Absicht gut. Selbst Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche sich in unseren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen und dürfen daher in einer vollständigen Samlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe, wider die Ueberredungen und den Eigendünkel unserer blos speculativen Vernunft, sind selbst durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben und müssen also ihre gute Bestimmung und Absicht haben, die man nicht in den Wind schagen muß. Wozu hat uns die Vorsehung manche Gegenstände, ob sie gleich mit unserem höchsten Interesse zusammenhängen, so hoch gestellt, daß uns fast

nur vergönnet ist, sie in einer undeutlichen und von uns selbst bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausspähende Blicke mehr gereizt, als befriedigt werden. Ob es nützlich sey, in Ansehung solcher Aussichten dreuste Bestimmungen zu wagen, ist wenigstens zweifelhaft, vielleicht gar schädlich. Allemal aber und ohne allen Zweifel ist es nützlich, die forschende sowol, als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu versetzen, damit sie ungehindert ihr eigen Interesse besorgen könne, welches eben so wol befördert wird, dadurch, daß sie ihren Einsichten Schranken sezt, als daß sie solche erweitert und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken.

Lasset demnach euren Gegner nur Vernunft sagen und bekämpfet ihn blos mit Waffen der Vernunft. Uebrigens seyd wegen der guten Sache (des practischen Interesse) ausser Sorgen, denn die komt im blos speculativen Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt alsdenn nichts, als eine gewisse Antinomie der Vernunft, die, da sie auf ihrer Natur beruhet, nothwendig angehört und geprüft werden muß. Er cultivirt dieselbe durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf zweien Seiten und berichtigt ihr Urtheil dadurch, daß er solches einschränkt. Das, was hiebey strittig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen

Glau-

Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichgewichte des Urtheils eigentlich geschaffenen David Hume fragen solte: was bewog euch, durch mühsam ergrübelte Bedenklichkeiten, die vor den Menschen so tröstliche und nützliche Ueberredung, daß ihre Vernunfteinsicht zur Behauptung und dem bestimten Begriff eines höchsten Wesens zulange, zu untergraben? so würde er antworten: nichts, als die Absicht, die Vernunft in ihrer Selbsterkentniß weiter zu bringen und zugleich ein gewisser Unwille über den Zwang, den man der Vernunft anthun will, indem man mit ihr groß thut und sie zugleich hindert, ein freimüthiges Geständniß ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bey der Prüfung ihrer Selbst offenbar werden. Fragt ihr dagegen den, den Grundsätzen des empirischen Vernunftgebrauchs allein ergebenen, und aller transscendenten Speculation abgeneigten Priestley, was er vor Bewegungsgründe gehabt habe, unserer Seele Freiheit und Unsterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens ist bey ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung), zwey solche Grundpfeiler aller Religion niederzureissen, er, der selbst ein frommer und eifriger Lehrer der Religion ist, so würde er nichts anders antworten können, als: das Interesse der Vernunft, welche dadurch verliert, daß man gewisse Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und bestimmen können,

entziehen will. Es würde unbillig ſcheinen, den lezteren, der ſeine paradoxe Behauptung mit der Religionsabſicht zu vereinigen weiß, zu verſchreien und einem woldenkenden Manne wehe zu thun, weil er ſich nicht zurechte finden kan, ſo bald er ſich aus dem Felde der Naturlehre verlohren hatte. Aber dieſe Gunſt muß dem nicht minder gutgeſinnten und ſeinem ſittlichen Character nach untadelhaften Hume eben ſo wol zu Statten kommen, der ſeine abgezogene Speculation darum nicht verlaſſen kan, weil er mit Recht davor hält, daß ihr Gegenſtand ganz auſſerhalb den Gränzen der Naturwiſſenſchaft im Felde reiner Ideen liege.

Was iſt nun hiebey zu thun, vornemlich in Anſehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Beſten zu drohen ſcheinet? Nichts iſt natürlicher, nichts billiger, als die Entſchlieſſung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt dieſe Leute nur machen; wenn ſie Talent, wenn ſie tiefe und neue Nachforſchung, mit einem Worte, wenn ſie nur Vernunft zeigen, ſo gewint iederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangsloſen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath ſchreiet, das gemeine Weſen, das ſich auf ſo ſubtile Bearbeitungen gar nicht verſteht, gleichſam als zum Feuerlöſchen zuſammen ruft, ſo macht ihr euch lächerlich. Denn es iſt die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Beſten hierunter vortheilhaft, oder nachtheilig ſey, ſondern nur, wie weit die Vernunft es wol in ihrer von allem Intereſſe abſtrahirenden

Specu-

Speculation bringen könne und, ob man auf diese überhaupt etwas rechnen, oder sie lieber gegen das Practische gar aufgeben müsse. Anstatt also mit dem Schwerdte darein zu schlagen, so sehet vielmehr von dem sicheren Sitze der Critik diesem Streite geruhig zu, der vor die Kämpfende mühsam, vor euch unterhaltend und bey einem, gewiß unblutigen Ausgange, vor eure Einsichten ersprießlich ausfallen muß. Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse. Ueberdem wird Vernunft schon von selbst durch Vernunft so wol gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demienigen Theile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegen zu setzen. In dieser Dialectik giebts keinen Sieg, über den ihr besorgt zu seyn Ursache hättet.

Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits und es wäre zu wünschen, daß er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubniß wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine reife Critik zu Stande gekommen, bey deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitende ihre Verblendung und Vorurtheile, welche sie veruneinigt haben, einsehen lernen.

Es giebt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die am Ende doch, wie alles, was von der

Natur komt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß, nemlich eine Neigung, seine wahre Gesinnungen zu verheelen und gewisse angenommene, die man vor gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiß haben die Menschen durch diesen Hang, so wol sich zu verheelen, als auch einen ihnen vortheilhaften Schein anzunehmen, sich nicht blos civilisirt, sondern nach und nach, in gewisser Maasse, moralisirt, weil keiner durch die Schmincke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit durchdringen konte, also an vermeintlich ächten Beispielen des Guten, die er um sich sahe, eine Schule der Besserung vor sich selbst fand. Allein diese Anlage, sich besser zu stellen, als man ist und Gesinnungen zu äussern, die man nicht hat, dient nur gleichsam provisorisch dazu, um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen und ihn zuerst wenigstens die Manier des Guten, das er kent, annehmen zu lassen; denn nachher, wenn die ächte Grundsätze einmal entwickelt und in die Denkungsart übergegangen sind, so muß iene Falschheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt und gute Gesinnungen, unter dem Wucherkraute des schönen Scheins, nicht aufkommen läßt.

Es thut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heucheley so gar in den Aeusserungen der speculativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menschen, das Geständniß ihrer Gedanken billiger Maassen offen und unverholen zu entdecken, weit weniger Hinderniße und

gar

gar keinen Vortheil haben. Denn was kan den Einsichten nachtheiliger seyn, als so gar blosse Gedanken verfälscht einander mitzutheilen, Zweifel, die wir wider unsere eigene Behauptungen fühlen, zu verheelen, oder Beweisgründen, die uns selbst nicht gnug thun, einen Anstrich von Evidenz zu geben. So lange indessen blos die Privateitelkeit diese geheime Ränke anstiftet (welches in speculativen Urtheilen, die kein besonderes Interesse haben und nicht leicht einer apodictischen Gewißheit fähig sind, gemeiniglich der Fall ist), so widersteht denn doch die Eitelkeit anderer mit öffentlicher Genehmigung und die Sachen kommen zulezt dahin, wo die lauterste Gesinnung und Aufrichtigkeit, obgleich weit früher, sie gebracht haben würde. Wo aber das gemeine Wesen davor hält: daß spitzfindige Vernünftler mit nichts minderem umgehen, als die Grundveste der öffentlichen Wolfahrt wankend zu machen, da scheint es nicht allein der Klugheit gemäß, sondern auch erlaubt und wol gar rühmlich, der guten Sache eher durch Scheingründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derselben auch nur den Vortheil zu lassen, unseren Ton zur Mäßigung einer blos practischen Ueberzeugung herabzustimmen, und uns zu nöthigen, den Mangel der speculativen und apodictischen Gewißheit zu gestehen. Indessen solte ich denken: daß sich mit der Absicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wol nichts übler, als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lasse. Daß es in der Abwiegung der Vernunftgrün-

gründe einer bloßen Speculation alles ehrlich zugehen müsse, ist wol das Wenigste, was man fodern kan. Könte man aber auch nur auf dieses Wenige sicher rechnen, so wäre der Streit der speculativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, der Unsterblichkeit (der Seele) und der Freiheit, entweder längst entschieden, oder würde sehr bald zu Ende gebracht werden. So steht öfters die Lauterkeit der Gesinnung im umgekehrten Verhältnisse der Gutartigkeit der Sache selbst und diese hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner, als Vertheidiger.

Ich setze also Leser voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht vertheidigt wissen wollen. In Ansehung deren ist es nun entschieden, daß, nach unseren Grundsätzen der Critik, wenn man nicht auf dasienige sieht, was geschieht, sondern was billig geschehen sollte, es eigentlich gar keine Polemik der reinen Vernunft geben müsse. Denn wie können zwey Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kan, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas mehr als Idee, nemlich, die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst heraus zu bringen? Durch welches Mittel wollen sie aus dem Streite heraus kommen, da keiner von beiden seine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, sondern nur die seines Gegners angreifen und widerlegen kan? Denn dieses ist das Schicksal aller Behauptungen der rei-

nen

nen Vernunft: daß, da sie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, ausserhalb welchen kein Document der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, sich aber gleichwol der Verstandesgesetze, die blos zum empirischen Gebrauch bestimt sind, ohne die sich aber kein Schritt im synthetischen Denken thun läßt, bedienen müssen, sie dem Gegner iederzeit Blössen geben und sich gegenseitig die Blösse ihres Gegners zu Nutzen machen können.

Man kan die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof vor alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die leztere, als welche auf Obiecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesezt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurtheilen.

Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kan ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen, oder sichern, als durch Krieg. Die Critik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimt, deren Ansehen keiner bezweifeln kan, verschaft uns die Ruhe eines gesezlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch Proceß. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein Sieg, dessen sich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich

ins

ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trift, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nöthigen die endlosen Streitigkeiten einer blos dogmatischen Vernunft, endlich in irgend einer Critik dieser Vernunft, selbst und einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sey ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit und man müsse ihn nothwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit iedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.

Zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kan, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ohne darüber vor einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkent, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein ieder seine Stimme hat und, da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muß: so ist ein solches Recht heilig, und darf nicht geschmälert werden. Auch ist es sehr unweise, gewisse gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe, auf die, welche schon die Beistimmung des größten und besten Theils des gemeinen Wesens auf ihrer Seite haben, vor gefährlich auszuschreien: denn das heißt, ihnen eine

Wich-

Wichtigkeit geben, die sie gar nicht haben solten. Wenn ich höre: daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willen, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daseyn Gottes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiter bringen werde. Das weis ich schon zum voraus völlig gewiß: daß er nichts von allem diesem wird geleistet haben, nicht darum, weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu seyn glaubete, sondern weil mich die transscendentale Critik, die mir den ganzen Vorrath unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, so wie sie zu beiahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn, wo will der angebliche Freigeist seine Kentniß hernehmen, daß es z. B. kein höchstes Wesen gebe. Dieser Satz liegt ausserhalb dem Felde möglicher Erfahrung, und darum auch ausser den Gränzen aller menschlichen Einsicht. Den dogmatischen Vertheidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum voraus weis: daß er nur darum die Scheingründe des anderen angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, über dem ein alltägiger Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter. Hingegen würde der, nach seiner Art, auch dog-

matische Religionsgegner, meiner Critik gewünschte Beschäftigung und Anlaß zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundsätze geben, ohne daß seinetwegen im mindesten etwas zu befürchten wäre.

Aber die Jugend, welche dem academischen Unterrichte anvertrauet ist, soll doch wenigstens vor dergleichen Schriften gewarnet, und von der frühen Kentniß so gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urtheilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, fest gewurzelt ist, um aller Ueberredung zum Gegentheil, woher sie auch kommen möge, kräftig zu widerstehen?

Müßte es bey dem dogmatischen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemisch, d. i. so beschaffen seyn, daß man sich ins Gefechte einliesse, und mit Beweisgründen zu entgegengesezten Behauptungen bewaffnete, so wäre freilich nichts rathsamer vor der Hand, aber zugleich nichts eiteler und fruchtloser auf die Dauer, als die Vernunft der Jugend eine zeitlang unter Vormundschaft zu setzen, und wenigstens so lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände spielen: wird alsdenn iene iugendliche Ueberredung noch Stich halten? Derienige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den Angriffen seines Gegners zu widerstehen und die verborgene Dialectik, die nicht minder

in

in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weis, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht besser zeigen zu können, daß er der Kinderzucht entwachsen sey, als wenn er sich über iene wolgemeinte Warnungen wegsezt und, dogmatisch gewohnt, trinkt er das Gift, das seine Grundsätze dogmatisch verdirbt, in langen Zügen in sich.

Gerade das Gegentheil von dem, was man hier anräth, muß in der academischen Unterweisung geschehen, aber freilich nur unter der Voraussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Critik der reinen Vernunft. Denn, um die Principien derselben so früh als möglich in Ausübung zu bringen und ihre Zulänglichkeit, bey dem größten dialectischen Scheine, zu zeigen, ist es durchaus nöthig, die vor den Dogmatiker so furchtbare Angriffe wider seine, obzwar noch schwache, aber durch Critik aufgeklärte Vernunft zu richten und ihm den Versuch machen zu lassen, die grundlose Behauptungen des Gegners Stück vor Stück an ienen Grundsätzen zu prüfen. Es kan ihm gar nicht schwer werden, sie in lauter Dunst aufzulösen, und so fühlt er frühzeitig seine eigene Kraft, sich wider dergleichen schädliche Blendwerke, die vor ihn zulezt allen Schein verliehren müssen, völlig zu sichern. Ob nun zwar eben dieselbe

Streiche, die das Gebäude des Feindes niederschlagen, auch seinem eigenen speculativen Bauwerke, wenn er etwa dergleichen zu errichten gedächte, eben so verderblich seyn müssen: so ist er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darinnen zu wohnen, sondern noch eine Aussicht in das practische Feld vor sich hat, wo er mit Grunde einen festeren Boden hoffen kan, um darauf sein vernünftiges und heilsames System zu errichten.

So giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Theile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo vor ihre dogmatische Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten liesse. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Valhalla in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können.

Es giebt aber auch keinen zulässigen sceptischen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundsatz der Neutralität bey allen ihren Streitigkeiten nennen könte. Die Vernunft wider sich selbst zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen und alsdenn ihrem hitzigsten Gefechte ruhig und spöttisch zuzusehen, sieht aus einem dogmatischen Gesichtspuncte nicht wol aus, sondern hat das Ansehen einer schadenfrohen und hämischen Gemüthsart an sich. Wenn man indessen die unbezwingliche Verblendung und das Großthun der Vernünftler, die sich

durch

durch keine Critik will mässigen lassen, ansieht, so ist doch wirklich kein anderer Rath, als der Grossprecherey auf einer Seite, eine andere, welche auf eben dieselbe Rechte fusset, entgegen zu setzen, damit die Vernunft durch den Widerstand eines Feindes wenigstens nur stutzig gemacht werde, um in ihre Anmassungen einigen Zweifel zu setzen, und der Critik Gehör zu geben. Allein es bey diesen Zweifeln gänzlich bewenden zu lassen und es darauf auszusetzen, die Ueberzeugung und das Geständniß seiner Unwissenheit, nicht blos als ein Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel, sondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen, empfehlen zu wollen, ist ein ganz vergeblicher Anschlag und kan keinesweges dazu tauglich seyn, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen, sondern ist höchstens nur ein Mittel, sie aus ihrem süssen dogmatischen Traume zu erwecken, um ihren Zustand in sorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indessen diese sceptische Manier, sich aus einem verdrießlichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichsam der kurze Weg zu seyn scheint, zu einer beharrlichen philosophischen Ruhe zu gelangen, wenigstens die Heeresstrasse, welche diejenige gern einschlagen, die sich in einer spöttischen Verachtung aller Nachforschungen dieser Art ein philosophisches Ansehen zu geben meinen, so finde ich es nöthig, diese Denkungsart in ihrem eigenthümlichen Lichte darzustellen.

Von der
Unmöglichkeit einer scheptischen Befriedigung
der mit sich selbst veruneinigten reinen
Vernunft.

Das Bewußtseyn meiner Unwissenheit, (wenn diese nicht zugleich als nothwendig erkant wird) statt, daß sie meine Untersuchungen endigen solte, ist vielmehr die eigentliche Ursache, sie zu erwecken. Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen, oder der Bestimmung und Gränzen meiner Erkentniß. Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muß sie mich antreiben, im ersteren Falle den Sachen (Gegenständen) dogmatisch, im zweiten den Gränzen meiner möglichen Erkentniß critisch nachzuforschen. Daß aber meine Unwissenheit schlechthin nothwendig sey, und mich daher von aller weiteren Nachforschung freisspreche, läßt sich nicht empirisch, aus Beobachtung, sondern allein critisch, durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkentniß ausmachen. Also kan die Gränzbestimmung unserer Vernunft nur nach Gründen a priori geschehen, die Einschränkung derselben aber, welche eine, obgleich nur unbestimte Erkentniß einer nie völlig zu hebenden Unwissenheit ist, kan auch a posteriori, durch das, was uns bey allem Wissen immer noch zu wissen übrig bleibt, erkant werden. Jene, durch Critik der Vernunft selbst allein mögliche Erkentniß seiner Unwissenheit ist also Wissenschaft, diese ist nichts als Wahrnehmung, von der

man

man nicht sagen kan, wie weit der Schluß aus selbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem sinnlichen Scheine gemäß), als einen Teller vorstelle, so kan ich nicht wissen, wie weit sie sich erstrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könte, mithin erkenne ich Schranken meiner iedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Gränzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber doch soweit gekommen, zu wissen: daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sey, so kan ich auch aus einem kleinen Theil derselben, z. B. der Gröſſe eines Grades, den Durchmesser und, durch diesen, die völlige Begränzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche bestimt und, nach Principien a priori erkennen und, ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfanges, der sie enthält, der Gröſſe und Schranken derselben.

Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände vor unsere Erkentniß scheint uns eine ebene Fläche zu seyn, die ihren scheinbaren Horizont hat, nemlich das, was den ganzen Umfang derselben befasset und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genant worden. Empirisch denselben zu erreichen, ist unmöglich, und nach einem gewissen Princip ihn a priori zu bestimmen, dazu sind alle Versuche vergeblich gewesen. Indessen gehen doch

alle Fragen unſerer reinen Vernunft auf das, was auſſerhalb dieſem Horizonte, oder allenfalls auch in ſeiner Gränzlinie liegen möge.

Der berühmte David Hume war einer dieſer Geographen der menſchlichen Vernunft, welcher iene Fragen insgeſamt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, daß er ſie auſſerhalb den Horizont derſelben verwies, den er doch nicht beſtimmen konte. Er hielte ſich vornemlich bey dem Grundſatze der Cauſſalität auf und bemerkte von ihm ganz richtig: daß man ſeine Wahrheit (ia nicht einmal die obiective Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Urſache überhaupt) auf gar keine Einſicht, d. i. Erkentniß a priori fuſſe, daß daher auch nicht im mindeſten die Nothwendigkeit dieſes Geſetzes, ſondern eine bloſſe allgemeine Brauchbarkeit deſſelben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entſpringende ſubiective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nent, ſein ganzes Anſehen ausmache. Aus dem Unvermögen unſerer Vernunft nun, von dieſem Grundſatze einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, ſchloß er die Nichtigkeit aller Anmaſſungen der Vernunft überhaupt über das Empiriſche hinaus zu gehen.

Man kan ein Verfahren dieſer Art, die Facta der Vernunft der Prüfung und, nach Befinden, dem Tadel zu unterwerfen, die Cenſur der Vernunft nennen. Es iſt auſſer Zweifel: daß dieſe Cenſur unausbleiblich auf Zweifel gegen allen transſcendenten Gebrauch der Grundſätze führe.

führe. Allein dies ist nur der zweite Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der eben genante zweite Schritt ist sceptisch und zeigt von Vorsichtigkeit, der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männiglichen Urtheilskraft, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat, nemlich nicht die Facta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkentnissen a priori, der Schätzung zu unterwerfen, welches nicht die Censur, sondern Critik der Vernunft ist, wodurch nicht blos Schranken, sondern die bestimte Gränzen derselben, nicht blos Unwissenheit an einem oder anderen Theil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art und zwar nicht etwa nur vermuthet, sondern aus Principien bewiesen wird. So ist der Scepticism ein Ruheplatz vor die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kan, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kan nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es sey nun der Erkentniß der Gegenstände selbst, oder der Gränzen, innerhalb de-

nen alle unſere Erkentniß von Gegenſtänden eingeſchloſſen iſt.

Unſere Vernunft iſt nicht etwa eine unbeſtimbarweit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur ſo überhaupt erkent, ſondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmeſſer ſich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur ſyntheticſcher Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begränzung derſelben mit Sicherheit angeben läßt. Auſſer dieſer Sphäre (Feld der Erfahrung) iſt nichts vor ihr Object, ia ſelbſt Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenſtände betreffen nur ſubiective Principien einer durchgängigen Beſtimmung der Verhältniſſe, welche unter den Verſtandesbegriffen innerhalb dieſer Sphäre vorkommen können.

Wir ſind wirklich im Beſitz ſynthetiſcher Erkentniß a priori, wie dieſes die Verſtandesgrundſätze, welche die Erfahrung anticipiren, darthun. Kan iemand nun die Möglichkeit derſelben ſich gar nicht begreiflich machen, ſo mag er zwar anfangs zweifeln, ob ſie uns auch wirklich a priori beiwohnen, er kan dieſes aber noch nicht vor eine Unmöglichkeit derſelben, durch bloſſe Kräfte des Verſtandes, und alle Schritte, die die Vernunft nach der Richtſchnur derſelben thut, vor nichtig ausgeben. Er kan nur ſagen: wenn wir ihren Urſprung und Aechtheit einſähen, ſo würden wir den Umfang und die Gränzen unſerer Vernunft beſtimmen können; ehe aber dieſes geſchehen iſt,

ſind

sind alle Behauptungen der lezten blindlings gewagt. Und auf solche Weise wäre ein durchgängiger Zweifel an alle dogmatische Philosophie, die ohne Critik der Vernunft selbst ihren Gang geht, ganz wol gegründet; allein darum könte doch der Vernunft nicht ein solcher Fortgang, wenn er durch bessere Grundlegung vorbereitet und gesichert würde, gänzlich abgesprochen werden. Denn, einmal liegen alle Begriffe, ia alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum nur in der Vernunft und müssen daher können aufgelöset und ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit nach begriffen werden können. Wir sind auch nicht berechtigt, diese Aufgaben, als läge ihre Auflösung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unseres Unvermögens abzuweisen und uns ihrer weiteren Nachforschung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schoße allein diese Ideen selbst erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialectischen Scheine sie also Rechenschaft zu geben gehalten ist.

Alles sceptische Polemisiren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Mißtrauen auf seine ursprüngliche obiective Principien zu setzen, d. i. ohne Critik gravitätisch seinen Gang fortsezt, blos um ihm das Concept zu verrücken und zur Selbsterkenthiß zu bringen. An sich macht sie in Ansehung dessen, was wir wissen und was wir dagegen nicht wissen können, ganz und gar nichts aus. Alle fehlgeschlagene dogmatische Versuche

der Vernunft sind Facta, die der Censur zu unterwerfen immer nützlich ist. Dieses aber kan nichts über die Erwartungen der Vernunft entscheiden, einen besseren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Ansprüche zu machen; die blosse Censur kan also die Streitigkeit über die Rechtsame der menschlichen Vernunft niemals zu Ende bringen.

Da Hume, vielleicht der geistreichste unter allen Sceptikern und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses ist, den das sceptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kan, so verlohnt es wol der Mühe, den Gang seiner Schlüsse und die Verirrungen eines einsehenden und schätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, so weit es zu meiner Absicht schicklich ist, vorstellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewol er es niemals völlig entwickelte: daß wir in Urtheilen von gewisser Art, über unseren Begriff vom Gegenstande hinaus gehen. Ich habe diese Art von Urtheilen synthetisch genant. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelst der Erfahrung hinausgehen könne, ist keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung ist selbst eine solche Synthesis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelst einer Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehrt. Allein wir glauben auch a priori aus unserem Begriffe hinausgehen und

unser

unser Erkentniß erweitern zu können. Dieses versuchen wir entweder durch den reinen Verstand, in Ansehung desjenigen, was wenigstens ein Obiect der Erfahrung seyn kan, oder sogar durch reine Vernunft, in Ansehung solcher Eigenschaften der Dinge, oder auch wol des Daseyns solcher Gegenstände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unser Sceptiker unterschied diese beide Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun sollen und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst und, so zu sagen, die Selbstgebährung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu seyn, vor unmöglich, mithin alle vermeintliche Principien derselben a priori vor eingebildet, und fand, daß sie nichts als eine, aus Erfahrung und deren Gesetzen entspringende Gewohnheit, mithin blos empirische, d. i. an sich zufällige Regeln seyn, denen wir eine vermeinte Nothwendigkeit und Allgemeinheit beimessen. Er bezog sich aber zu Behauptung dieses befremdlichen Satzes auf den allgemein anerkanten Grundsatz, von dem Verhältniß der Ursache zur Wirkung. Denn da uns kein Verstandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Daseyn von etwas anderem, was dadurch allgemein und nothwendig gegeben sey, führen kan: so glaubte er daraus folgern zu können, daß wir ohne Erfahrung nichts haben, was unsern Begriff vermehren und uns zu einem solchen a priori sich selbst erweiternden Urtheile berechtigen könte. Daß das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es

zu-

zugleich schmelze, indessen es den Ton härtet, könne kein Verstand aus Begriffen, die wir vorher von diesen Dingen hatten, errathen, viel weniger gesetzmässig schliessen und nur Erfahrung könne uns ein solches Gesetz lehren. Dagegen haben wir in der transscendentalen Logik gesehen: daß, ob wir zwar niemals unmittelbar über den Inhalt des Begriffs, der uns gegeben ist, hinausgehen können, wir doch völlig a priori, aber in Beziehung auf ein drittes, nemlich mögliche Erfahrung, also doch a priori, das Gesetz der Verknüpfung mit andern Dingen erkennen können. Wenn also vorher festgewesenes Wachs schmilzt, so kan ich a priori erkennen, daß etwas voraus gegangen seyn müsse, (z. B. Sonnenwärme) worauf dieses nach einem beständigen Gesetze gefolgt ist, ob ich zwar, ohne Erfahrung, aus der Wirkung weder die Ursache, noch aus der Ursache die Wirkung, a priori und ohne Belehrung der Erfahrung bestimt erkennen könte. Er schloß also fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung nach dem Gesetze, auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welche a priori geschieht und die obiective Realität desselben ausmacht), verwechselte er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung, welche freilich iederzeit empirisch ist; dadurch machte er aber aus einem Princip der Affinität, welches im Verstande seinen Sitz hat, und nothwendige Verknüpfung aussagt, eine Regel der Association, die blos in der nachbildenden Einbil-

bildungskraft angetroffen wird, und nur zufällige, gar nicht obiective Verbindungen darstellen kan.

Die scheptische Verirrungen aber dieses sonst äusserst scharfsinnigen Mannes entsprangen vornemlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nemlich, daß er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes a priori systematisch übersah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu thun z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit als einen solchen gefunden haben, der eben sowol, als der der Caussalität, die Erfahrung anticipirt. Dadurch würde er auch dem a priori sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimte Gränzen haben vorzeichnen können. Da er aber unseren Verstand nur einschränkt, ohne ihn zu begränzen und zwar ein allgemeines Mißtrauen, aber keine bestimte Kentniß der uns unvermeidlichen Unwissenheit zu Stande bringt, da er einige Grundsätze des Verstandes unter Censur bringt, ohne diesen Verstand in Ansehung seines ganzen Vermögens auf die Probierwage der Critik zu bringen und, indem er ihm dasienige abspricht, was er wirklich nicht leisten kan, weiter geht und ihm alles Vermögen, sich a priori zu erweitern, streitet, unerachtet er dieses ganze Vermögen nicht zur Schätzung gezogen, so wiederfährt ihm das, was iederzeit den Scepticism niederschlägt, nemlich, daß er selbst bezweifelt wird, indem seine Einwürfe nur auf Factis, welche zufällig sind, nicht aber auf Prin-

cipien

cipien beruhen, die eine nothwendige Entſagung auf das Recht dogmatiſcher Behauptungen bewirken könten.

Da er auch zwiſchen den gegründeten Anſprüchen des Verſtandes und den dialectiſchen Anmaſſungen der Vernunft, wider welche doch hauptſächlich ſeine Angriffe gerichtet ſind, keinen Unterſchied kent: ſo fühlt die Vernunft, deren ganz eigenthümlicher Schwung hiebey nicht im mindeſten geſtöhret, ſondern nur gehindert worden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verſchloſſen und kan von ihren Verſuchen, unerachtet ſie hie oder da gezwackt wird, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüſtet man ſich zur Gegenwehr und ſezt noch um deſto ſteifer ſeinen Kopf drauf, um ſeine Foderungen durchzuſetzen. Ein völliger Ueberſchlag aber ſeines ganzen Vermögens und die daraus entſpringende Ueberzeugung der Gewißheit eines kleinen Beſitzes, bey der Eitelkeit höherer Anſprüche, hebt allen Streit auf und bewegt, ſich in einem eingeſchränkten, aber unſtrittigen Eigenthume friedfertig zu begnügen.

Wider den uncritiſchen Dogmatiker, der die Sphäre ſeines Verſtandes nicht gemeſſen, mithin die Gränzen ſeiner möglichen Erkentniß nicht nach Principien beſtimt hat, der alſo nicht ſchon zum voraus weis, wie viel er kan, ſondern es durch bloſſe Verſuche ausfindig zu machen denkt, ſind dieſe ſceptiſche Angriffe nicht allein gefährlich, ſondern ihm ſo gar verderblich. Denn, wenn er auf einer einzigen Behauptung betroffen wird, die er nicht rechtferti-

gen,

gen, deren Schein er aber auch nicht aus Principien entwickeln kan, so fällt der Verdacht auf alle, so überredend sie auch sonst immer seyn mögen.

Und so ist der Sceptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Critik des Verstandes und der Vernunft selbst. Wenn er dahin gelanget ist, so hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterscheidet alsdenn seinen Besitz von dem, was gänzlich ausserhalb demselben liegt, worauf er keine Ansprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kan. So ist das sceptische Verfahren zwar an sich selbst vor die Vernunftfragen nicht befriedigend, aber doch vorübend, um ihre Vorsichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weisen, die sie in ihren rechtmässigen Besitzen sichern können.

Des ersten Hauptstücks
Dritter Abschnitt.
Die
Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypotheſen.

Weil wir denn durch Critik unserer Vernunft endlich so viel wissen: daß wir in ihrem reinen und speculativen Gebrauche in der That gar nichts wissen können, solte sie nicht ein desto weiteres Feld zu Hypotheſen eröfnen, da es wenigstens vergönnet ist, zu dichten und zu meinen, wenn gleich nicht zu behaupten?

Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern, unter der strengen Aufsicht der Vernunft, dichten soll, so muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder blosse Meinung seyn, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst. Alsdenn ist es wol erlaubt, wegen der Wirklichkeit desselben, zur Meinung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu seyn, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muß und alsdenn Hypothese heißt.

Da wir uns nun von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung a priori nicht den mindesten Begriff machen können und die Categorie des reinen Verstandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken, sondern nur, wo sie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verstehen: so können wir nicht einen einzigen Gegenstand, nach einer neuen und empirisch nicht anzugebenden Beschaffenheit, diesen Categorien gemäß, ursprünglich aussinnen und sie einer erlaubten Hypothese zum Grunde legen; denn dieses hiesse, der Vernunft leere Hirngespinste, statt der Begriffe von Sachen, unterzulegen. So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verstand, der vermögend sey, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen, oder eine Anziehungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Substanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wäre, folglich auch keine Gemeinschaft der Substanzen, die von aller derjenigen unter-

terſchieden iſt, welche Erfahrung an die Hand giebt: keine Gegenwart anders, als im Raume, keine Dauer, als blos in der Zeit. Mit einem Worte: es iſt unſerer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung, als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen, keinesweges aber, ganz unabhängig von dieſen, ſich ſelbſt welche gleichſam zu ſchaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerſpruch, dennoch auch ohne Gegenſtand ſeyn würden.

Die Vernunftbegriffe ſind, wie geſagt, bloſſe Ideen und haben freilich keinen Gegenſtand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabey vor möglich angenommene Gegenſtände. Sie ſind blos problematiſch gedacht, um, in Beziehung auf ſie, (als hevriſtiſche Fictionen) regulative Principien des ſyſtematiſchen Verſtandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, ſo ſind es bloſſe Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich iſt, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erſcheinungen durch eine Hypotheſe zum Grunde gelegt werden können. Die Seele ſich als einfach denken, iſt ganz wol erlaubt, um, nach dieſer Idee, eine vollſtändige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man ſie gleich nicht in concreto einſehen kan, zum Princip unſerer Beurtheilung ihrer inneren Erſcheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Subſtanz anzunehmen, (ein transſcendenter Begriff) wäre ein Satz, der nicht allein unerweis-

lich, (wie es mehrere physische Hypothesen sind) sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt seyn würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kan und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Object der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht einzusehen ist. Blos intelligibele Wesen, oder blos intelligibele Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt, lassen sich mit keiner gegründeten Befugniß der Vernunft als Meinung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch, durch keine vermeinte bessere Einsicht, dogmatisch ableugnen.

Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine andere Dinge und Erklärungsgründe, als die, so nach schon bekanten Gesetzen der Erscheinungen, mit den gegebenen in Verknüpfung gesezt worden, angeführt werden. Eine transscendentale Hypothese, bey der eine blosse Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung seyn, indem das, was man aus bekanten empirischen Principien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht. Auch würde das Princip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen. Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden und

hier

Hier ſind ſelbſt die wildeſten Hypotheſen, wenn ſie nur phyſiſch ſind, erträglicher, als eine hyperphyſiſche, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu dieſem Behuf vorausſezt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft, (ignava ratio) alle Urſachen, deren obiective Realität, wenigſtens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgeſezte Erfahrung kan kennen lernen, auf einmal vorbey zu gehen, um ſich in einer bloſſen Idee, die der Vernunft ſehr bequem iſt, zu ruhen. Was aber die abſolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derſelben betrift, ſo kan das keine Hinderniß in Anſehung der Weltobiecte machen, weil, da dieſe nichts als Erſcheinungen ſind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Syntheſis der Reihen von Bedingungen gehoffet werden kan.

Transſcendentale Hypotheſen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft und eine Freiheit, zu Erſetzung des Mangels an phyſiſchen Erklärungsgründen, ſich allenfals hyperphyſiſcher zu bedienen, kan gar nicht geſtattet werden, theils, weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, ſondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abſchneidet, theils weil dieſe Licenz ſie zulezt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigenthümlichen Bodens, nemlich der Erfahrung bringen müßte. Denn, wenn uns die Naturerklärung hie oder da ſchwer wird, ſo haben wir beſtändig einen transſcendenten Erklärungsgrund bey der Hand, der uns iener Unterſuchung überhebt,

und unsere Nachforschung schließt nicht durch Einsicht, sondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips, welches so schon zum voraus ausgedacht war, daß es den Begriff des Absoluterſten enthalten mußte.

Das zweite erfoderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypotheſe iſt die Zulänglichkeit derſelben, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben ſind, zu bestimmen. Wenn man zu dieſem Zwecke hülfleiſtende Hypotheſen herbey zu rufen genöthigt iſt, ſo geben ſie den Verdacht einer bloſſen Erdichtung, weil iede derſelben an ſich dieſelbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nöthig hatte und daher keinen tüchtigen Zeugen abgeben kan. Wenn, unter Vorausſetzung einer unbeſchränktvollkommenen Urſache, zwar an Erklärungsgründen aller Zweckmäſſigkeit, Ordnung und Gröſſe, die ſich in der Welt finden, kein Mangel iſt, ſo bedarf iene doch, bey denen, wenigſtens nach unſeren Begriffen, ſich zeigenden Abweichungen und Uebeln, noch neuer Hypotheſen, um gegen dieſe, als Einwürfe, gerettet zu werden. Wenn die einfache Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erſcheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer, den Abänderungen einer Materie (dem Wachsthum und Abnahme) ähnlichen Phänomene angefochten wird, ſo müſſen neue Hypotheſen zu Hülfe gerufen werden, die zwar nicht ohne Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung ſind, auſſer derienigen, welche

che ihnen die zum Hauptgrunde angenommene Meinung giebt, der ſie gleichwol das Wort reden ſollen.

Wenn die hier zum Beiſpiele angeführte Vernunftbehauptungen (unkörperliche Einheit der Seele und Daſeyn eines höchſten Weſens) nicht als Hypotheſen, ſondern a priori bewieſene Dogmate gelten ſollen, ſo iſt alsdenn von ihnen gar nicht die Rede. In ſolchem Falle aber ſehe man ſich ia vor: daß der Beweis die apodictiſche Gewißheit einer Demonſtration habe. Denn die Wirklichkeit ſolcher Ideen blos wahrſcheinlich machen zu wollen, iſt ein ungereimter Vorſatz, eben ſo, als wenn man einen Satz der Geometrie blos wahrſcheinlich zu beweiſen gedächte. Die von aller Erfahrung abgeſonderte Vernunft kan alles nur a priori und als nothwendig oder gar nicht erkennen; daher iſt ihr Urtheil niemals Meinung, ſondern entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodictiſche Gewißheit. Meinungen und wahrſcheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukomt, können nur als Erklärungsgründe deſſen, was wirklich gegeben iſt, oder Folgen nach empiriſchen Geſetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenſtände der Erfahrung vorkommen. Auſſer dieſem Felde iſt Meinen ſo viel, als mit Gedanken ſpielen, es müßte denn ſeyn, daß man von einem unſicheren Wege des Urtheils blos die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

Ob aber gleich bey blos ſpeculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypotheſen ſtatt finden, um Sätze darauf zu gründen, ſo ſind ſie dennoch ganz zuläſſig, um ſie allenfals nur zu vertheidigen, d. i. zwar nicht im dogmatiſchen, aber doch im polemiſchen Gebrauche. Ich verſtehe aber unter Vertheidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe ſeiner Behauptung, ſondern die bloſſe Vereitelung der Scheineinſichten des Gegners, welche unſerem behaupteten Satze Abbruch thun ſollen. Nun haben aber alle ſonthetiſche Sätze aus reiner Vernunft das Eigenthümliche an ſich: daß, wenn der, welcher die Realität gewiſſer Ideen behauptet, gleich niemals ſo viel weis, um dieſen ſeinen Satz gewiß zu machen, auf der andern Seite der Gegner eben ſo wenig wiſſen kan, um das Widerſpiel zu behaupten. Dieſe Gleichheit des Looſes der menſchlichen Vernunft, begünſtigt nun zwar im ſpeculativen Erkenntniſſe keinen von beiden und da iſt auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden. Es wird ſich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Anſehung des practiſchen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was ſie auf keine Weiſe im Felde der bloſſen Speculation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszuſetzen befugt wäre; weil alle ſolche Vorausſetzungen der Vollkommenheit der Speculation Abbruch thun, um welche ſich aber das practiſche Intereſſe gar nicht bekümmert. Dort iſt ſie alſo im Beſitze, deſſen Rechtmäſſigkeit ſie nicht beweiſen darf, und wovon ſie in der That den Beweis auch

nicht

nicht führen könte. Der Gegner ſoll alſo beweiſen. Da dieſer aber eben ſo wenig etwas von dem bezweifelten Gegenſtande weis, um deſſen Nichtſeyn darzuthun, als der erſtere, der deſſen Wirklichkeit behauptet: ſo zeigt ſich hier ein Vortheil auf der Seite desienigen, der etwas als practiſchnothwendige Vorausſetzung behauptet (melior eſt conditio poſſidentis). Es ſteht ihm nemlich frey, ſich gleichſam aus Nothwehr eben derſelben Mittel vor ſeine gute Sache, als der Gegner wider dieſelbe, d. i. der Hypotheſen zu bedienen, die gar nicht dazu dienen ſollen, um den Beweis derſelben zu verſtärken, ſondern nur zu zeigen, daß der Gegner viel zu wenig von dem Gegenſtande des Streits verſtehe, als daß er ſich eines Vortheils der ſpeculativen Einſicht in Anſehung unſerer ſchmeicheln könne.

Hypotheſen ſind alſo im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, ſondern nur es zu vertheidigen. Den Gegner aber müſſen wir hier iederzeit in uns ſelbſt ſuchen. Denn ſpeculative Vernunft in ihrem transſcendentalen Gebrauche iſt an ſich dialectiſch. Die Einwürfe, die zu fürchten ſeyn möchten, liegen in uns ſelbſt. Wir müſſen ſie, gleich alten, aber niemals verjährenden Anſprüchen, hervorſuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtigung zu gründen. Aeuſſere Ruhe iſt nur ſcheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menſchenvernunft liegt, muß ausgerottet werden; wie können wir

ihn aber ausrotten, wenn wir ihm nicht Freiheit, ia selbst Nahrung geben, Kraut auszuschiessen, um sich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurtzel zu vertilgen. Sinnet demnach selbst auf Einwürfe, auf die noch kein Gegner gefallen ist und leihet ihm so gar Waffen, oder räumt ihm den günstigsten Platz ein, den er sich nur wünschen kan. Es ist hiebey gar nichts zu fürchten, wol aber zu hoffen, nemlich, daß ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Besitz verschaffen werdet.

Zu eurer vollständigen Rüstung gehören nun auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleierne Waffen, (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch also, wider die (in irgend einer anderen nicht speculativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufstößt: daß gleichwol die Erfahrung so wol die Erhebung, als Zerrüttung unserer Geisteskräfte blos als verschiedene Modification unserer Organen zu beweisen scheine, so könt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen: daß ihr annehmt, unser Körper sey nichts, als die Fundamentalerscheinung, worauf; als Bedingung, sich in dem ietzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken beziehet. Die Trennung vom Cörper sey das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkentnißkraft und der Anfang

des

des intellectuellen. Der Cörper wäre alſo nicht die Urſache des Denkens, ſondern eine blos reſtringirende Bedingung deſſelben, mithin zwar als Beförderung des ſinnlichen und animaliſchen, aber deſto mehr auch als Hinderniß des reinen und ſpirituellen Lebens anzuſehen, und die Abhängigkeit des erſteren von der körperlichen Beſchaffenheit bewieſe nichts vor die Abhängigkeit des ganzen Lebens, von dem Zuſtande unſerer Organen. Ihr könt aber noch weiter gehen und wol gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bey Menſchen, ſo wie beim vernunftloſen Geſchöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen. oft ſo gar vom Laſter abhängt, macht eine groſſe Schwierigkeit wider die Meinung, der auf Ewigkeiten ſich erſtreckenden Fortdauer eines Geſchöpfs, deſſen Leben unter ſo unerheblichen und unſerer Freiheit ſo ganz und gar überlaſſenen Umſtänden zuerſt angefangen hat. Was die Fortdäuer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrift, ſo hat dieſe Schwierigkeit in Anſehung derſelben wenig auf ſich, weil der Zufall im Einzelnen nichts deſto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen iſt; aber in Anſehung eines ieden Individuum eine ſo mächtige Wirkung von ſo geringfügigen Urſachen zu erwarten, ſcheint allerdings bedenklich. Hiewider könt ihr aber eine transſcendentale Hypotheſe aufbieten: daß alles Leben eigentlich nur

intelli-

intelligibel sey, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sey, welches unserer iezigen Erkentnißart vorschwebt und, wie ein Traum, an sich keine obiective Realität habe: daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzigwahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde, u. s. w.

Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das Mindeste wissen, noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern blos zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hiebey ganz vernunftmässig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen vor einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit, des von uns Geglaubten, fälschlich ausgiebt, nur zeigen: daß er eben so wenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir ausserhalb der Erfahrung vor unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetische Gegenmittel wider

der die Anmaſſungen des dreuſtverneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht davor gehalten werden, als wolle er ſie ſich als ſeine wahre Meinungen eigen machen. Er verläßt ſie, ſobald er den dogmatiſchen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn ſo beſcheiden und gemäſſigt es auch anzuſehen iſt, wenn iemand ſich in Anſehung fremder Behauptungen blos weigernd und verneinend verhält, ſo iſt doch iederzeit, ſobald er dieſe ſeine Einwürfe als Beweiſe des Gegentheils geltend machen will, der Anſpruch nicht weniger ſtolz und eingebildet, als ob er die beiahende Parthey und deren Behauptung ergriffen hätte.

Man ſiehet alſo hieraus: daß im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft Hypotheſen keine Gültigkeit, als Meinungen an ſich ſelbſt, ſondern nur relativ auf entgegengeſezte transſcendente Anmaſſungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt iſt eben ſo wol transſcendent, als die Behauptung der obiectiven Realität ſolcher Begriffe, welche ihre Gegenſtände nirgend, als auſſerhalb der Gränze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft aſſertoriſch urtheilt, muß (wie alles, was Vernunft erkent) nothwendig ſeyn, oder es iſt gar nichts. Demnach enthält ſie in der That gar keine Meinungen. Die gedachte Hypotheſen aber ſind nur problematiſche Urtheile, die wenigſtens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewieſen werden können, und

ſind

ſind alſo keine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (ſelbſt zur inneren Beruhigung) gegen ſich regende Scrupel entbehrt werden. In dieſer Qualität aber muß man ſie erhalten und ia ſorgfältig verhüten, daß ſie nicht, gleich als an ſich ſelbſt beglaubigt und von einiger abſoluten Gültigkeit, auftreten und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken erſäufen.

Des erſten Hauptſtücks
Vierter Abſchnitt.
Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihrer Beweiſe.

Die Beweiſe transſcendentaler und ſynthetiſcher Sätze haben das Eigenthümliche, unter allen Beweiſen einer ſynthetiſchen Erkentniß a priori an ſich, daß die Vernunft bey ienen vermittelſt ſeiner Begriffe ſich nicht geradezu an den Gegenſtand wenden darf, ſondern zuvor die obiective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Syntheſis derſelben a priori darthun muß. Dieſes iſt nicht etwa blos eine nöthige Regel der Behutſamkeit, ſondern betrift das Weſen und die Möglichkeit der Beweiſe ſelbſt. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenſtande a priori hinausgehen ſoll, ſo iſt dieſes, ohne einen beſonderen und auſſerhalb dieſem Begriffe befindlichen Leitfaden, unmöglich. In der Mathematik iſt es die Anſchauung a priori, die meine Syntheſis leitet und da können alle Schlüſſe unmittelbar an der reinen Anſchauung

ung geführt werden. Im transscendentalen Erkentniß, so lange es blos mit Begriffen des Verstandes zu thun hat, ist diese Richtschnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nemlich nicht: daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht) geradezu auf einen anderen Begriff (dem einer Ursache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten liesse, sondern er zeigt: daß die Erfahrung selbst, mithin das Obiect der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Also mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und a priori zu einer gewissen Erkentniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne diese Aufmerksamkeit laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeld ein, dahin, wo der Hang der verborgenen Association sie zufälliger Weise herleitet. Der Schein der Ueberzeugung, welcher auf subiectiven Ursachen der Association beruht und vor die Einsicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kan der Bedenklichkeit gar nicht die Wage halten, die sich billiger maassen über dergleichen gewagte Schritte einfinden muß. Daher sind auch alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen, nach dem allgemeinen Geständnisse der Kenner, vergeblich gewesen und, ehe die transscendentale Critik auftrat, hat man lieber, da man diesen Grundsatz doch nicht verlassen konte, sich trotzig auf den gesunden Menschenverstand berufen, (eine Zuflucht, die

ieder-

iederzeit beweiset, daß die Sache der Vernunft verzweifelt ist), als neue dogmatische Beweise versuchen wollen.

Ist aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden soll, eine Behauptung der reinen Vernunft und will ich so gar vermittelst blosser Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so müßte derselbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines solchen Schrittes der Synthesis (wenn er anders möglich wäre) als eine nothwendige Bedingung seiner Beweiskraft in sich enthalten. So scheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception seyn mag, so steht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen: daß, da die absolute Einfachheit doch kein Begriff ist, der unmittelbar auf eine Wahrnehmung bezogen werden kan, sondern als Idee blos geschlossen werden muß, gar nicht einzusehen ist, wie mich das blosse Bewustseyn, welches in allem Denken enthalten ist, oder wenigstens seyn kan, ob es zwar so fern eine einfache Vorstellung ist, zu dem Bewustseyn und der Kentniß eines Dinges überführen solle, in welchem das Denken allein enthalten seyn kan. Denn, wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er so fern vor mich absolute Einheit und meine Vorstellung von ihm ist einfach, daher kan ich diese auch durch die Bewegung eines Puncts ausdrücken, weil sein Volumen hiebey nichts thut und, ohne Verminderung der Kraft, so klein, wie man will, und also auch als in einem Punct befind-

befindlich gedacht werden kan. Hieraus werde ich aber doch nicht schliessen: daß, wenn mir nichts, wie die bewegende Kraft eines Cörpers, gegeben ist, der Cörper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum, weil seine Vorstellung von aller Gröſſe des Raumesinhalts abstrahirt und also einfach ist. Hiedurch nun, daß das Einfache in der Abstraction vom Einfachen im Object ganz unterschieden ist und daß das Ich, welches im ersteren Verstande gar keine Mannigfaltigkeit in sich faßt, im zweiten, da es die Seele selbst bedeutet, ein sehr complexer Begriff seyn kan, nemlich sehr vieles unter sich zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogism. Allein, um diesen vorher zu ahnden, (denn, ohne eine solche vorläufige Vermuthung, würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis fassen) ist durchaus nöthig, ein immerwährendes Criterium der Möglichkeit solcher synthetischen Sätze, dieſmehr beweisen sollen, als Erfahrung geben kan, bey Hand zu haben, welches darin besteht: daß der Beweis nicht geradezu auf das verlangte Prädicat, sondern nur vermittelst eines Princips der Möglichkeit, unseren gegebenen Begriff a priori bis zu Ideen zu erweitern und diese zu realisiren, geführt werde. Wenn diese Behutsamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch versucht wird, zuvor weislich bey sich zu Rathe geht, wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wol eine solche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne und woher man, in dergleichen Falle, die Einsich-

ten, die nicht aus Begriffen entwickelt und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung anticipirt werden können, denn hernehmen wolle: ſo kan man ſich viel ſchwere und dennoch fruchtloſe Bemühungen erſparen, indem man der Vernunft nichts zumuthet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr ſie, die, bey Anwandlungen ihrer ſpeculativen Erweiterungsſucht, ſich nicht gerne einſchränken läßt, der Diſciplin der Enthaltſamkeit unterwirft.

Die erſte Regel iſt alſo dieſe: keine transſcendentale Beweiſe zu verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich desfals gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze nehmen wolle, auf welche man ſie zu errichten gedenkt und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüſſe erwarten könne. Sind es Grundſätze des Verſtandes (z. B. der Cauſſalität), ſo iſt es umſonſt, vermittelſt ihrer, zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn iene gelten nur vor Gegenſtände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundſätze aus reiner Vernunft ſeyn, ſo iſt wiederum alle Mühe umſonſt. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als obiective Grundſätze ſind ſie insgeſamt dialectiſch und können allenfals nur wie regulative Principien des ſyſtematiſchzuſammenhangenden Erfahrungsgebrauchs gültig ſeyn. Sind aber dergleichen angebliche Beweiſe ſchon vorhanden: ſo ſetzet der trüglichen Ueberzeugung das non liquet eurer gereiften Urtheilskraft entgegen

gegen und, ob ihr gleich das Blendwerk derselben noch nicht durchdringen könt, so habt ihr doch völliges Recht, die Deduction der darin gebrauchten Grundsätze zu verlangen, welche, wenn sie aus bloſſer Vernunft entsprungen seyn sollen, euch niemals geschaffet werden kan. Und so habt ihr nicht einmal nöthig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines ieden grundlosen Scheins zu befassen, sondern könt alle an Kunstgriffen unerschöpfliche Dialectik am Gerichtshofe einer critischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweisen.

Die zweite Eigenthümlichkeit transscendentaler Beweise ist diese: daß zu iedem transscendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, sondern aus der Anschauung, die einem Begriffe correspondirt, es sey nun eine reine Anschauung, wie in der Mathematik, oder empirische, wie in der Naturwissenschaft, schliessen: so giebt mir die zum Grunde gelegte Anschauung mannigfaltigen Stoff zu synthetischen Sätzen, welchen ich auf mehr wie eine Art verknüpfen und, indem ich von mehr wie einem Puncte ausgehen darf, durch verschiedene Wege zu demselben Satze gelangen kan.

Nun geht aber ein ieder transscendentaler Satz blos von einem Begriffe aus und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kan also nur ein einziger seyn, weil auſſer diesem Begriffe nichts weiter ist, wodurch der

Gegenstand bestimt werden könte, der Beweis also nichts weiter, als die Bestimmung eines Gegenstandes überhaupt nach diesem Begriffe, der auch nur ein einziger ist, enthalten kan. Wir hatten z. B. in der transscendentalen Analytik den Grundsatz: alles was geschieht, hat eine Ursache, aus der einzigen Bedingung der obiectiven Möglichkeit eines Begriffs, von dem, was überhaupt geschieht, gezogen: daß die Bestimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin diese (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer solchen dynamischen Regel zu stehen, unmöglich wäre. Dieses ist nun auch der einzigmögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, daß dem Begriffe vermittilst des Gesetzes der Caussalität ein Gegenstand bestimt wird, hat die vorgestellte Begebenheit obiective Gültigkeit, d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweise von diesem Grundsatze z. B. aus der Zufälligkeit versucht; allein, wenn dieser beim Lichten betrachtet wird, so kan man kein Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden, als das geschehen, d. i. das Daseyn, vor welchem ein Nichtseyn des Gegenstandes vorher geht und komt also immer wiederum auf den nemlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewiesen werden soll: alles, was denkt, ist einfach, so hält man sich nicht bey dem Mannigfaltigen des Denkens auf, sondern beharret blos bey dem Begriffe des Ich, welcher einfach ist und worauf alles Denken bezogen wird. Eben so ist es mit dem transscendentalen Beweise vom Daseyn Gottes bewandt, welcher lediglich auf der Reciprocabilität

tät der Begriffe vom realesten und nothwendigen Wesen beruht und nirgend anders gesucht werden kan.

Durch diese warnende Anmerkung wird die Critik der Vernunftbehauptungen sehr ins kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geschäfte durch blosse Begriffe treibt, da ist nur ein einziger Beweis möglich, wo überall nur irgend einer möglich ist. Daher, wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht, da kan man sicher glauben, daß er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muß) apodictisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen. Seine Absicht ist nur, wie die von jenem Parlementsadvocaten: das eine Argument ist vor diesen, das andere vor jenen, nemlich, um sich die Schwäche seiner Richter zu Nutze zu machen, die, ohne sich tief einzulassen und, um von dem Geschäfte bald loszukommen, das Erstebeste, was ihnen eben auffält, ergreifen und darnach entscheiden.

Die dritte eigenthümliche Regel der reinen Vernunft, wenn sie in Ansehung transscendentaler Beweise einer Disciplin unterworfen wird, ist: daß ihre Beweise niemals apogogisch, sondern iederzeit ostensiv seyn müssen. Der directe oder ostensive Beweis ist in aller Art der Erkentniß derjenige, welcher mit der Ueberzeugung von der Wahrheit, zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet, der apogogische dagegen kan zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen.

Daher sind die leztere mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Absichten der Vernunft ein Gnüge thut. Doch haben diese einen Vorzug der Evidenz vor den directen Beweisen, darin: daß der Widerspruch allemal mehr Klarheit in der Vorstellung bey sich führt, als die beste Verknüpfung und sich dadurch dem anschaulichen einer Demonstration mehr nähert.

Die eigentliche Ursache des Gebrauchs apogogischer Beweise in verschiedenen Wissenschaften ist wol diese. Wenn die Gründe von denen eine gewisse Erkentniß abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen: so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sey. Nun wäre der modus ponens, auf die Wahrheit einer Erkentniß aus der Wahrheit ihrer Folgen zu schliessen, nur alsdenn erlaubt, wenn alle mögliche Folgen daraus wahr sind; denn alsdenn ist zu diesem nur ein einziger Grund möglich, der also auch der wahre ist. Dieses Verfahren aber ist unthunlich, weil es über unsere Kräfte geht, alle mögliche Folgen von irgend einem angenommenen Satze einzusehen; doch bedient man sich dieser Art zu schliessen, obzwar freilich mit einer gewissen Nachsicht, wenn es darum zu thun ist, um etwas blos als Hypothese zu beweisen, indem man den Schluß nach der Analogie einräumt: daß, wenn so viele Folgen, als man nur immer versucht hat, mit einem angenommenen Grunde wol zusammenstimmen, alle übrige mögliche auch darauf einstimmen werden. Um deswillen kan durch diesen

Weg

Weg niemals eine Hypothese in demonstrirte Wahrheit verwandelt werden. Der modus tollens der Vernunftschlüsse, die von den Folgen auf die Gründe schliessen, beweiset nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht. Denn, wenn auch nur eine einzige falsche Folge aus einem Satze gezogen werden kan, so ist dieser Satz falsch. Anstatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem ostensiven Beweise durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkentniß, vermittelst der vollständigen Einsicht in ihre Möglichkeit, führen kan, darf man nur unter denen aus dem Gegentheil derselben fliessende Folgen eine einzige falsch finden, so ist dieses Gegentheil auch falsch, mithin die Erkentniß, welche man zu beweisen hatte, wahr.

Die apogogische Beweisart kan aber nur in denen Wissenschaften erlaubt seyn, wo es unmöglich ist, das Subiective unserer Vorstellungen dem Obiectiven, nemlich der Erkentniß desienigen, was am Gegenstande ist, zu unterschieben. Wo dieses lezteré aber herrschend ist, da muß es sich häufig zutragen, daß das Gegentheil eines gewissen Satzes entweder blos den subiectiven Bedingungen des Denkens widerspricht, aber nicht dem Gegenstande, oder daß beide Sätze nur unter einer subiectiven Bedingung, die, fälschlich vor obiectiv gehalten, einander widersprechen und da die Bedingung falsch ist, alle beide falsch seyn können, ohne daß von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern geschlossen werden kan.

In der Mathematik iſt dieſe Subreption unmöglich; daher haben ſie daſelbſt auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwiſſenſchaft, weil ſich daſelbſt alles auf empiriſche Anſchauungen gründet, kan iene Erſchleichung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrentheils verhütet werden; aber dieſe Beweisart iſt daſelbſt doch mehrentheils unerheblich. Aber die transſcendentalen Verſuche der reinen Vernunft werden insgeſamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialectiſchen Scheins angeſtellt, d. i. des Subiectiven, welches ſich der Vernunft in ihren Prämiſſen als obiectiv anbietet, oder gar aufdringt. Hier nun kan es, was ſynthetiſche Sätze betrift, gar nicht erlaubt werden, ſeine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt. Denn, entweder dieſe Widerlegung iſt nichts anders, als die bloſſe Vorſtellung des Widerſtreits der entgegengeſezten Meinung, mit den ſubiectiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unſere Vernunft, welches gar nichts dazu thut, um die Sache ſelbſt darum zu verwerfen, (ſo wie z. B. die unbedingte Nothwendigkeit im Daſeyn eines Weſens ſchlechterdings von uns nicht begriffen werden kan, und ſich daher ſubiectiv iedem ſpeculativen Beweiſe eines nothwendigen oberſten Weſens mit Recht, der Möglichkeit eines ſolchen Urweſens aber an ſich ſelbſt mit Unrecht widerſezt), oder beide, ſowol der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den transſcendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenſtande zum Grunde und

da

da gilt die Regel: non entis nulla sunt praedicata, d. i. sowol was man bejahend, als was man verneinend von dem Gegenstande behauptete, ist beides unrichtig und man kan nicht apogogisch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkentniß der Wahrheit gelangen. So wie zum Beispiel, wenn vorausgesezt wird: daß die Sinnenwelt an sich selbst ihrer Totalität nach gegeben sey, so ist es falsch, daß sie entweder unendlich dem Raume nach, oder endlich und begränzt seyn müsse, darum, weil beides falsch ist. Denn Erscheinungen (als bloße Vorstellungen), die doch an sich selbst (als Obiecte) gegeben wären, sind etwas Unmögliches und die Unendlichkeit dieses eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt seyn, widerspräche aber (weil alles an Erscheinungen bedingt ist) der unbedingten Grössenbestimmung, die doch im Begriffe vorausgesezt wird.

Die apogogische Beweisart ist auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Vernünftler iederzeit hingehalten worden: sie ist gleichsam der Champion, der die Ehre und das unstreitige Recht seiner genommenen Parthey dadurch beweisen will, daß er sich mit iederman zu raufen anheischig macht, der es bezweifeln wolte, obgleich durch solche Großsprecherey nichts in der Sache, sondern nur der respectiven Stärke der Gegner ausgemacht wird, und zwar auch nur auf der Seite desienigen, der sich angreifend verhält. Die Zuschauer, indem sie sehen, daß ein ieder

in ſeiner Reihe bald Sieger iſt, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlaß, das Obiect des Streits ſelbſt ſceptiſch zu bezweifeln. Aber ſie haben nicht Urſache dazu und es iſt gnug, ihnen zuzurufen: non defenſoribus iſtis tempus eget. Ein ieder muß ſeine Sache vermittelſt eines, durch transſcendentale Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweiſes, d. i. direct führen, damit man ſehe, was ſeine Vernunftanſprüche vor ſich ſelbſt anzuführen haben. Denn fuſſet ſich ſein Gegner auf ſubiective Gründe, ſo iſt er freilich leicht zu widerlegen, aber ohne Vortheil vor den Dogmatiker, der gemeiniglich eben ſo den ſubiectiven Urſachen des Urtheils anhängt und gleichergeſtalt von ſeinem Gegner in die Enge getrieben werden kan. Verfahren aber beide Theile blos direct, ſo werden ſie entweder die Schwierigkeit, ia Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von ſelbſt bemerken, und ſich zulezt nur auf Verjährung berufen können, oder die Critik wird den dogmatiſchen Schein leicht entdecken und die reine Vernunft nöthigen, ihre zu hoch getriebene Anmaſſungen im ſpeculativen Gebrauch aufzugeben und ſich innerhalb die Gränzen ihres eigenthümlichen Bodens, nemlich practiſcher Grundſätze, zurück zu ziehen.

Der

Der
Transscendentalen Methodenlehre
Zweites Hauptstück.
Der Canon der reinen Vernunft.

Es ist demüthigend vor die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und so gar noch einer Disciplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein anderer Seits erhebt es sie wiederum und giebt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, daß sie diese Disciplin selbst ausüben kan und muß, ohne eine andere Censur über sich zu gestatten, imgleichen, daß die Gränzen, die sie ihrem speculativen Gebrauche zu setzen genöthigt ist, zugleich die vernünftelnde Anmassungen iedes Gegners einschränken und mithin alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Foderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe sicher stellen könne. Der gröβte und vielleicht einzige Nutze aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wol nur negativ; da sie nemlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern, als Disciplin, zur Gränzbestimmung dient und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten.

Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkentnissen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören und die vielleicht nur durch Mißverstand

zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Urſache ſolte ſonſt wol die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Gränze der Erfahrung hinaus irgendwo feſten Fuß zu faſſen, zuzuſchreiben ſeyn. Sie ahndet Gegenſtände, die ein groſſes Intereſſe vor ſie bey ſich führen. Sie tritt den Weg der bloſſen Speculation an, um ſich ihnen zu näheren; aber dieſe fliehen vor ſie. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig iſt, nemlich dem des practiſchen Gebrauchs, beſſeres Glück vor ſie zu hoffen ſeyn.

Ich verſtehe unter einem Canon den Inbegriff der Grundſätze a priori des richtigen Gebrauchs gewiſſer Erkentnißvermögen überhaupt. So iſt die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile ein Canon vor Verſtand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn ſie abſtrahirt von allem Inhalte. So war die transſcendentale Analytik der Canon des reinen Verſtandes; denn der iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkentniſſe a priori fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkentnißkraft möglich iſt, da giebt es keinen Canon. Nun iſt alle ſynthetiſche Erkentniß der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche, nach allen bisher geführten Beweiſen, gänzlich unmöglich. Alſo giebt es gar keinen Canon des ſpeculativen Gebrauchs derſelben (denn dieſer iſt durch und durch dialectiſch), ſondern alle transſcendentale Logik iſt in dieſer Abſicht nichts als Diſciplin. Folglich, wenn es

überall

überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen Canon derſelben geben muß, ſo wird dieſer nicht den ſpeculativen, ſondern den practiſchen Vernunftgebrauch betreffen, den wir alſo iezt unterſuchen wollen.

Des
Canons der reinen Vernunft
Erſter Abſchnitt.
Von dem lezten Zwecke des reinen Gebrauchs unſerer Vernunft.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, ſich in einem reinen Gebrauche und vermittelſt bloſſer Ideen zu den äuſſerſten Gränzen aller Erkentniß hinaus zu wagen und nur allererſt in der Vollendung ihres Kreiſes, in einem vor ſich beſtehenden ſyſtematiſchen Ganzen, Ruhe zu finden. Iſt nun dieſe Beſtrebung blos auf ihr ſpeculatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr practiſches Intereſſe gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in ſpeculativer Abſicht macht, iezt bey Seite ſetzen und frage nur nach denen Aufgaben, deren Auflöſung ihren lezten Zweck ausmacht, ſie mag dieſen nun erreichen oder nicht, und in Anſehung deſſen alle andere blos den Werth der Mittel haben. Dieſe höchſte Zwecke werden, nach der Natur

der

der Vernunft, wiederum Einheit haben müssen, um dasjenige Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist, vereinigt zu befördern.

Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zulezt hinausläuft, betrift drey Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes. In Ansehung aller dreien ist blos das speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wol schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transsc. Nachforschung, übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen seyn möchten, doch keinen Gebrauch machen kan, der in concreto, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese. Der Wille mag auch frey seyn, so kan dieses doch nur die intelligibele Ursache unseres Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeusserungen desselben, d. i. die Handlungen betrift, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrige Erscheinungen der Natur, nemlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären. Es mag zweitens auch die geistige Natur der Seele (und mit derselben ihre Unsterblichkeit) eingesehen werden können, so kan darauf doch, weder in Ansehung der Erscheinungen dieses Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch

auf

auf die besondere Beschaffenheit des künftigen Zustandes Rechnung gemacht werden, weil unser Begriff einer unkörperlichen Natur blos negativ ist und unsere Erkentniß nicht im mindesten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu solchen, die nur vor Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden. Wenn auch drittens das Daseyn einer höchsten Intelligenz bewiesen wäre: so würden wir uns zwar daraus das Zweckmäßige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keinesweges aber befugt seyn, irgend eine besondere Anstalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo sie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu schliessen, indem es eine nothwendige Regel des speculativen Gebrauchs der Vernunft ist, Naturursachen nicht vorbey zu gehen und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unsere Kentniß gänzlich übersteigt. Mit einem Worte, diese drey Sätze bleiben vor die speculative Vernunft iederzeit transscendent und haben gar keinen immanenten, d. i. vor Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin vor uns auf einige Art nüzlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müssige und dabey noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft.

Wenn demnach diese drey Cardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nöthig seyn und uns gleichwol durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre

Wich-

Wichtigkeit wol eigentlich nur das Practische angehen müssen.

Practisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkühr aber empirisch sind, so kan die Vernunft dabey keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit, die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäfte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und also keine reine Gesetze, völlig a priori bestimt, liefern kan. Dagegen würden reine practische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist und die nicht empirischbedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft seyn. Dergleichen aber sind die moralische Gesetze, mithin gehören diese allein zum practischen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Canon.

Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kan, ist in der That nur auf die drey gedachte Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nemlich, was zu thun sey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser

Ver-

Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrift, so ist die lezte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bey der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellet.

Es ist aber Behutsamkeit nöthig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transscendentalen Philosophie fremd *) ist, nicht in Episoden auszuschweifen und die Einheit des Systems zu verletzen, anderer Seits auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beides dadurch zu leisten, daß ich mich so nahe als möglich am Transscendentalen halte und das, was etwa hiebey psychologisch, d. i. empirisch seyn möchte, gänzlich bey Seite setze.

Und da ist denn zuerst anzumerken: daß ich mich voriezt des Begriffs der Freiheit nur im practischen Verstande bedienen werde und den, in transscendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Erscheis

*) Alle practische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wolgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirect, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern ausser der gesamten Erkentnißkraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der practischen, nicht in den Inbegriff der Transscendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkentnissen a priori zu thun hat.

scheinungen empirisch vorausgesezt werden kan, sondern selbst ein Problem vor die Vernunft ist, hier, als oben abgethan, bey Seite setze. Eine Willkühr nemlich ist blos thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimt werden kan. Dieienige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellet werden, bestimmet werden kan, heißt die freie Willkühr (arbitrium liberum) und alles, was mit dieser, es sey als Grund, oder Folge zusammenhängt, wird Practisch genant. Die practische Freiheit kan durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht blos das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entfernete Art nüzlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nüzlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objective Gesetze der Freiheit seyn und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch practische Gesetze genant werden.

Ob aber die Vernunft ſelbſt in dieſen Handlungen, dadurch ſie Geſetze vorſchreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüſſe beſtimt ſey und das, was in Abſicht auf ſinnliche Antriebe Freiheit leiſt, in Anſehung höherer und entfernetern wirkenden Urſachen nicht wiederum Natur ſeyn möge, das geht uns im Practiſchen, da wir nur die Vernunft um die Vorſchrift des Verhaltens zunächſt befragen, nichts an, ſondern iſt eine blos ſpeculative Frage, die wir, ſo lange als unſere Abſicht aufs Thun oder Laſſen gerichtet iſt, bey Seite ſetzen können. Wir erkennen alſo die practiſche Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Natururſachen, nemlich eine Cauſalität der Vernunft in Beſtimmung des Willens; indeſſen daß die transſcendentale Freiheit, eine Unabhängigkeit dieſer Vernunft ſelbſt (in Anſehung ihrer Cauſalität, eine Reihe von Erſcheinungen anzufangen) von allen beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt fodert und ſo fern dem Naturgeſetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu ſeyn ſcheint und alſo ein Problem bleibt. Allein vor die Vernunft im practiſchen Gebrauche gehört dieſes Problem nicht, alſo haben wir es in einem Canon der reinen Vernunft nur mit zwey Fragen zu thun, die das practiſche Intereſſe der reinen Vernunft angehen und in Anſehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich ſeyn muß, nemlich: iſt ein Gott? iſt ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transſcendentalen Freiheit betrift blos das ſpeculative Wiſſen, welche wir als ganz gleichgültig bey Seite ſetzen können, wenn es um das

Practiſche zu thun iſt, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft ſchon hinreichende Erörterung zu finden iſt.

Des Canons der reinen Vernunft
Zweiter Abſchnitt.
Von dem
Ideal des höchſten Guts als einem Beſtimmungsgrunde des lezten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führete uns in ihrem ſpeculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen und, weil daſelbſt vor ſie niemals völlige Befriedigung anzutreffen iſt, von da zu ſpeculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurück führeten und alſo ihre Abſicht auf eine zwar nützliche, aber unſerer Erwartung gar nicht gemäſſe Art erfülleten. Nun bleibt uns noch ein Verſuch übrig: ob nemlich auch reine Vernunft im practiſchen Gebrauche anzutreffen ſey, ob ſie in demſelben zu den Ideen führe, welche die höchſten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen und dieſe alſo aus dem Geſichtspuncte ihres practiſchen Intereſſe nicht dasienige gewähren könne, was ſie uns in Anſehung des ſpeculativen ganz und gar abſchlägt.

Alles Intereſſe meiner Vernunft (das ſpeculative ſo wol, als das practiſche) vereinigt ſich in folgenden drey Fragen:

1. Was

1. Was kan ich wiſſen?
2. Was ſoll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erſte Frage iſt blos ſpeculativ. Wir haben (wie ich mir ſchmeichele) alle mögliche Beantwortungen derſelben erſchöpft und endlich diejenige gefunden, mit welcher ſich die Vernunft zwar befriedigen muß und, wenn ſie nicht aufs Practiſche ſieht, auch Urſache hat, zufrieden zu ſeyn, ſind aber von den zwey groſſen Zwecken, worauf dieſe ganze Beſtrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben ſo weit entfernet geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieſer Arbeit gleich anfangs verweigert hätten. Wenn es alſo um Wiſſen zu thun iſt, ſo iſt wenigſtens ſo viel ſicher und ausgemacht, daß uns dieſes, in Anſehung jener zwey Aufgaben, niemals zu Theil werden könne.

Die zweite Frage iſt blos practiſch. Sie kan als eine ſolche zwar der reinen Vernunft angehören, iſt aber alsdenn doch nicht transſendental, ſondern moraliſch, mithin kan ſie unſere Critik an ſich ſelbſt nicht beſchäftigen.

Die dritte Frage, nemlich: wenn ich nun thue, was ich ſoll, was darf ich alsdenn hoffen? iſt practiſch und theoretiſch zugleich, ſo, daß das Practiſche nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretiſchen und, wenn dieſe hoch geht, ſpeculativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückſeligkeit und iſt in Abſicht auf das Practiſche, und das Sittengeſetz eben daſſelbe, was das Wiſſen und das Naturgeſetz in Anſehung der theoretiſchen Erkentniß

der Dinge ist. Jenes läuft zulezt auf den Schluß hinaus: daß etwas sey (was den lezten möglichen Zweck bestimt), weil etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sey (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (so wol extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach). Das practische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch, (Klugheitsregel) dasienige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu seyn, moralisch (Sittengesetz). Das erstere räth, was zu thun sey, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Principien; denn anders, wie vermittelst der Erfahrung, kan ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abstrahirt von Neigungen und Naturmitteln, sie zu befriedigen und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt und die nothwendige Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austheilung der Glückseligkeit nach Principien zusammenstimt, und kan also wenigstens auf blossen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkant werden.

Ich

Ich nehme an: daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freyheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht blos hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten und also in aller Absicht nothwendig seyn. Diesen Satz kan ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines ieden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem speculativen, aber doch in einem gewissen practischen, nemlich dem moralischen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nemlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen seyn könten. Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können und es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nemlich die moralische, möglich seyn, indessen daß die systematische Natureinheit nach speculativen Principien der Vernunft nicht bewiesen werden konte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesamten Natur Caussalität hat und moralische Vernunftprincipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen kön-

können. Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem practischen, namentlich aber, dem moralischen Gebrauche, objective Realität.

Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, seyn kan und, nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, seyn soll) eine moralische Welt. Diese wird so fern blos als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche, oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern ist sie also eine bloße, aber doch practische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kan und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem practischen Gebrauche und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freie Willkühr unter moralischen Gesetzen sowol mit sich selbst, als mit iedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

Das war die Beantwortung der ersten von denen zwey Fragen der reinen Vernunft, die das practische Interesse betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirst,

glück-

glücklich zu seyn. Die zweite frägt nun: wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es komt bey der Beantwortung derselben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung nothwendigerweise damit verknüpfen.

Ich sage demnach: daß eben sowol, als die moralische Principien nach der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche nothwendig seyn, eben so nothwendig sey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen anzunehmen, daß iederman die Glückseligkeit in demselben Maasse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrenlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sey.

Nun läßt sich in einer intelligibelen, d. i. der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahiren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch als nothwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze theils bewegte, theils restringirte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftige Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Principien, Urheber ihres eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wolfarth seyn würden. Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur

eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß iederman thue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkühr in sich, oder unter sich befaßt, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze vor iedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Caussalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu seyn, mit dem unabläßigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kan durch die Vernunft nicht erkant werden, wenn man blos Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralischvollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts. Also kan die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der practischnothwendigen Verknüpfung beider

Ele-

Elemente des höchſten abgeleiteten Guts, nemlich, einer intelligibelen, d. i. moraliſchen Welt antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weiſe durch die Vernunft, als zu einer ſolchen Welt gehörig, vorſtellen müſſen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erſcheinungen darſtellen, ſo werden wir iene als eine Folge unſeres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns dieſe eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, als eine vor uns künftige Welt annehmen müſſen. Gott alſo und ein künftiges Leben, ſind zwey von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derſelben Vernunft nicht zu trennende Vorausſetzungen.

Die Sittlichkeit an ſich ſelbſt macht ein Syſtem aus, aber nicht die Glückſeligkeit, auſſer, ſo fern ſie der Moralität genau angemeſſen ausgetheilet iſt. Dieſes aber iſt nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weiſen Urheber und Regierer. Einen ſolchen, ſamt dem Leben in einer ſolchen Welt, die wir als eine künftige anſehen müſſen, ſieht ſich die Vernunft genöthigt, anzunehmen, oder die moraliſche Geſetze als leere Hirngeſpinſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne iene Vorausſetzung wegfallen müßte. Daher auch iederman die moraliſche Geſetze als Gebote anſieht, welches ſie aber nicht ſeyn könten, wenn ſie nicht a priori angemeſſene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und alſo Verheiſſungen und Drohungen bey ſich führten. Dieſes können ſie aber

auch

auch nicht thun, wo sie nicht in einem nothwendigen Wesen, als dem höchsten Gut liegen, welches eine solche zweckmässige Einheit allein möglich machen kan.

Leibnitz nante die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftige Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts Acht hat, das Reich der Gnaden und unterschied es vom Reiche der Natur, da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt. Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, ausser so fern wir unsern Antheil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu seyn, nicht selbst einschränken, ist eine practisch nothwendige Idee der Vernunft.

Practische Gesetze, so fern sie zugleich subiective Gründe der Handlungen, d. i. subiective Grundsätze werden, heissen Maximen. Die Beurtheilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen.

Es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine blosse Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sey in diesem, oder einem an-

deren

deren Leben, bestimt. Ohne also einen Gott und eine vor uns iezt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrliche Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem ieden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimt und nothwendig ist, erfüllen.

Glückseligkeit allein ist vor unsere Vernunft bey weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht, (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag) wofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu seyn, d. i. dem sittlichen Wolverhalten vereinigt ist. Sittlichkeit allein und, mit ihr, die bloße Würdigkeit, glücklich zu seyn, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabey ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens sezte, das alle Glückseligkeit andern auszutheilen hätte, kan nicht anders urtheilen; denn in der practischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, daß die moralische Gesinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt, die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im lezteren Falle wäre sie nicht moralisch und also

auch

auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einschränkung erkent, als die, welche von unserem eigenen unsittlichen Verhalten herrührt.

Glückseligkeit also, in dem genauen Ebenmaasse mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig seyn, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen aber practischen Vernunft durchaus versetzen müssen und welche freilich nur eine intelligibele Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts anders gegründet werden kan, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, da selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführet.

Diese Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen: daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus obiectiven Gründen hinweiset, geschweige uns davon überzeugen konte. Denn, wir finden weder in der transscendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen,

men, welches wir allen Naturursachen vorsetzen und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen, hinreichende Ursache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspuncte der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch vor uns verbindende Kraft geben kan, so muß es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wolten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig seyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sey, allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne, allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welche das höchste Weltbeste erfodert, nahe sey, ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, u. s. w.

Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar, als blosse Natur, nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber, intelligibele, d. i. moralische Welt (regnum gratiae) genant werden kan, führet unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen und vereinigt die practische Vernunft mit der speculativen. Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vor-

vorgeſtellet werden, wenn ſie mit demienigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns ſelbſt der Vernunft unwürdig halten würden, nemlich dem moraliſchen, als welcher durchaus auf der Idee des höchſten Guts beruht, zuſammenſtimmen ſoll. Dadurch bekomt alle Naturforſchung eine Richtung nach der Form eines Syſtems der Zwecke und wird in ihrer höchſten Ausbreitung Phyſicotheologie. Dieſe aber, da ſie doch von ſittlicher Ordnung, als einer in dem Weſen der Freiheit gegründeten und nicht durch äuſſere Gebote zufällig geſtifteten Einheit anhob, bringt die Zweckmäſſigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrenlich verknüpft ſeyn müſſen und dadurch auf eine transſcendentale Theologie, die ſich das Ideal der höchſten ontologiſchen Vollkommenheit zu einem Princip der ſyſtematiſchen Einheit nimt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen alle Dinge verknüpft, weil ſie alle in der abſoluten Nothwendigkeit eines einigen Urweſens ihren Urſprung haben.

Was können wir vor einen Gebrauch von unſerem Verſtande machen, ſelbſt in Anſehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorſetzen? Die höchſte Zwecke aber ſind die der Moralität und dieſe kan uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit dieſen nun verſehen und an dem Leitfaden derſelben können wir von der Kentniß der Natur ſelbſt keinen zweckmäſſigen Gebrauch in Anſehung der Erkentniß machen, wo die Natur nicht ſelbſt

zweck-

zweckmässige Einheit hingelegt hat; denn ohne diese hätten wir so gar selbst keine Vernunft, weil wir keine Schule vor dieselbe haben würden und keine Cultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darböten. Jene zweckmässige Einheit ist aber nothwendig und in dem Wesen der Willkühr selbst gegründet, diese also, welche die Bedingung der Anwendung derselben in concreto enthält, muß es auch seyn, und so würde die transscendentale Steigerung unserer Vernunfterkentniß nicht die Ursache, sondern blos die Wirkung von der practischen Zweckmässigkeit seyn, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft: daß, ehe die moralische Begriffe gnugsam gereinigt, bestimt und die systematische Einheit der Zwecke nach denselben und zwar aus nothwendigen Principien eingesehen waren, die Kentniß der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen anderen Wissenschaften, theils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig ließ. Eine grössere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äusserstreine Sittengesetz unserer Religion nothwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand, durch das Interesse, was sie an demselben zu nehmen nöthigte und, ohne daß weder erweiterte Naturkentnisse, noch richtige und zuverlässige transscendentale Einsichten (dergleichen zu aller Zeit ge-

mangelt haben), dazu beitrugen, brachten sie einen Begriff vom göttlichen Wesen zu Stande, den wir iezt vor den richtigen halten, nicht, weil uns speculative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern, weil er mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen zusammen stimt. Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem practischen Gebrauche, das Verdienst ein Erkentniß, das die blosse Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kan, an unser höchstes Interesse zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonstrirten Dogma, aber doch zu einer schlechterdingsnothwendigen Voraussetzung bey ihren wesentlichsten Zwecken zu machen.

Wenn aber practische Vernunft nun diesen hohen Punct erreicht hat, nemlich den Begriff eines einigen Urwesens, als des höchsten Guts, so darf sie sich gar nicht unterwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirische Bedingungen seiner Anwendung erhoben und zur unmittelbaren Kentniß neuer Gegenstände empor geschwungen, um von diesem Begriffe auszugehen und die moralische Gesetze selbst von ihm abzuleiten. Denn diese waren es eben, deren innere practische Nothwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbstständigen Ursache, oder eines weisen Weltregierers führete, um ienen Gesetzen Effect zu geben und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und vom blossen Willen abgeleitet ansehen, insonderheit von einem solchen Willen, von dem

wir

wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht ienen Gesetzen gemäß gebildet hätten. Wir werden, so weit practische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum vor verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie als göttliche Gebote ansehen, darum, weil wir dazu innerlich verbindlich seyn. Wir werden die Freiheit, unter der zweckmässigen Einheit nach Principien der Vernunft, studiren, und nur so fern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu seyn, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und an andern befördern. Die Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nemlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen und nicht schwärmerisch, oder wol gar frevelhaft den Leitfaden einer moralischgesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transscendenten Gebrauch geben würde, aber eben so, wie der, der blossen Speculation, die lezte Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.

Des Canons der reinen Vernunft Dritter Abschnitt.

Vom Meinen, Wissen und Glauben.

Das Vorwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfodert. Wenn es vor iederman gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend und das Vorwahrhalten heißt alsdenn Ueberzeugung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subiect seinen Grund, so wird es Ueberredung genant.

Ueberredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subiecte liegt, vor objectiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit und das Vorwahrhalten läßt sich nicht mittheilen. Wahrheit aber beruht auf der Uebereinstimmung mit dem Obiecte, in Ansehung dessen folglich die Urtheile eines ieden Verstandes einstimmig seyn müssen (consentientia uni tertio, consentiunt inter se). Der Probierstein des Vorwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloße Ueberredung sey, ist also, äusserlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen und das Vorwahrhalten vor iedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Einstimmung

mung aller Urtheile, unerachtet der Verschiedenheit der Subiecte unter einander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nemlich dem Obiecte beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweisen werden.

Ueberredung demnach kan von der Ueberzeugung subiectiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subiect das Vorwahrhalten, blos als Erscheinung seines eigenen Gemüths, vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die vor uns gültig sind, an anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung thun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subiectives Mittel, zwar nicht Ueberzeugung zu bewirken, aber doch die blosse Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was blosse Ueberredung ist, zu entdecken.

Kan man überdem die subiective Ursachen des Urtheils, welche wir vor obiective Gründe desselben nehmen, entwickeln und mithin das trügliche Vorwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüthe erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Obiects nöthig zu haben, so entblössen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewissem Grade versucht, wenn die subiective Ursache des Scheins unserer Natur anhängt.

Ich kan nichts behaupten, d. i. als ein vor iederman nothwendig gültiges Urtheil aussprechen, als was

Ueberzeugung wirkt. Ueberredung kan ich vor mich behalten, wenn ich mich dabey wol befinde, kan sie aber und soll sie ausser mir nicht geltend machen wollen.

Das Vorwahrhalten, oder die subiective Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung, (welche zugleich obiectiv gilt), hat folgende drey Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewustseyn so wol subiectiv, als obiectiv unzureichendes Vorwahrhalten. Ist das leztere nur subiectiv zureichend und wird zugleich vor obiectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das, so wol subiectiv als obiectiv zureichende Vorwahrhalten das Wissen. Die subiective Zulänglichkeit heißt Ueberzeugung (vor mich selbst), die obiective, Gewißheit (vor iederman). Ich werde mich bey der Erläuterung so faßlicher Begriffe nicht aufhalten.

Ich darf mich niemals unterwinden, zu Meinen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelst dessen das an sich blos problematische Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekomt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkührliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß seyn. Denn, wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit. In Urtheilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meinen. Denn, weil sie nicht auf Erfahrungsgründe gestüzt werden,

son-

ſondern alles a priori erkant werden ſoll, wo alles nothwendig iſt, ſo erfodert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewißheit, widrigenfals gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher iſt es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen, man muß wiſſen, oder ſich alles Urtheilens enthalten. Eben ſo iſt es mit den Grundſätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf bloſſe Meinung, daß etwas erlaubt ſey, eine Handlung wagen darf, ſondern dieſes wiſſen muß.

Im transſcendentalen Gebrauche der Vernunft iſt dagegen Meinen freilich zu wenig, aber Wiſſen auch zu viel. In blos ſpeculativer Abſicht können wir alſo hier gar nicht urtheilen; weil ſubiective Gründe des Vorwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bey ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen, da ſie ſich frey von aller empiriſchen Beihülfe nicht halten, noch in gleichem Maaſſe andern mittheilen laſſen.

Es kan aber überall blos in practiſcher Beziehung das theoretiſch unzureichende Vorwahrhalten Glauben genant werden. Dieſe practiſche Abſicht iſt nun entweder die der Geſchicklichkeit, oder der Sittlichkeit, die erſte zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu ſchlechthin nothwendigen Zwecken.

Wenn einmal ein Zweck vorgeſezt iſt, ſo ſind die Bedingungen der Erreichung deſſelben hypothetiſchnothwendig. Dieſe Nothwendigkeit iſt ſubiectiv, aber doch nur

comparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weis, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber ſie iſt ſchlechthin und vor iederman zureichend, wenn ich gewiß weis: daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgeſezten Zweck führen. Im erſten Falle iſt meine Vorausſetzung und das Vorwahrhalten gewiſſer Bedingungen ein blos zufälliger, im zweiten Falle aber ein nothwendiger Glaube. Der Arzt muß bey einem Kranken, der in Gefahr iſt, etwas thun, kent aber die Krankheit nicht. Er ſieht auf die Erſcheinungen und urtheilt, weil er nichts beſſeres weiß, es ſey die Schwindſucht. Sein Glaube iſt ſelbſt in ſeinem eigenen Urtheile blos zufällig, ein anderer möchte es vielleicht beſſer treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewiſſen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatiſchen Glauben.

Der gewöhnliche Probierſtein: ob etwas bloſſe Ueberredung, oder wenigſtens ſubiective Ueberzeugung, d. i. feſtes Glauben ſey, was iemand behauptet, iſt das Wetten. Oefters ſpricht iemand ſeine Sätze mit ſo zuverſichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, daß er alle Beſorgniß des Irrthums gänzlich abgelegt zu haben ſcheint. Eine Wette macht ihn ſtuzig. Bisweilen zeigt ſich: daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geſchäzt werden kan, aber nicht auf zehn, beſize. Denn, den erſten wagt er noch wol, aber bey zehnen wird er

aller-

allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nemlich doch wol möglich ſey, er habe ſich geirrt. Wenn man ſich in Gedanken vorſtellt: man ſolle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, ſo ſchwindet unſer triumphirendes Urtheil gar ſehr, wir werden überaus ſchüchtern und entdecken ſo allererſt, daß unſer Glaube ſo weit nicht zulange. So hat der pragmatiſche Glaube nur einen Grad, der nach Verſchiedenheit des Intereſſe, das dabey im Spiele iſt, groß oder auch klein ſeyn kan.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, alſo das Vorwahrhalten blos theoretiſch iſt, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken faſſen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen, ſo giebt es in blos theoretiſchen Urtheilen ein Analogon von practiſchen, auf deren Vorwahrhaltung das Wort Glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, ſo möchte ich wol alles das Meinige darauf verwetten: daß es wenigſtens in irgend einem von den Planeten, die wir ſehen, Einwohner gebe. Daher ſage ich, iſt es nicht blos Meinung, ſondern ein ſtarker Glaube (auf deſſen Richtigkeit ich ſchon viele Vortheile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer Welten gebe.

Nun müssen wir gestehen: daß die Lehre vom Daseyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre. Denn, ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Welterkentniß nichts zu verfügen habe, was diesen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt, nothwendig voraussetze, sondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles blos Natur sey, so ist doch die zweckmässige Einheit eine so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daß ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beispiele darbietet, sie gar nicht vorbey gehen kan. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze: daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nemlich, um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung und nichts kan auf entscheidende Art dawider angeführt werden; daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Vorwahrhalten blos ein Meinen nennen wolte, sondern es kan selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden: daß ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdenn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht practisch, sondern muß ein doctrinaler Glaube genant werden, den die

Theo-

Theologie der Natur (Phyſicotheologie) nothwendig allerwerts bewirken muß. In Anſehung eben derſelben Weisheit, in Rückſicht auf die vortrefliche Ausſtattung der menſchlichen Natur und die derſelben ſo ſchlecht angemeſſene Kürze des Lebens, kan eben ſo wol gnugſamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menſchlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens iſt in ſolchen Fällen ein Ausdruck der Beſcheidenheit in obiectiver Abſicht, aber doch zugleich der Feſtigkeit des Zutrauens in ſubiectiver. Wenn ich das blos theoretiſche Vorwahrhalten hier auch nur Hypotheſe nennen wolte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, ſo würde ich mich dadurch ſchon anheiſchig machen, mehr, von der Beſchaffenheit einer Weltурſache und einer andern Welt, Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kan; denn was ich auch nur als Hypotheſe annehme, davon muß ich wenigſtens ſeinen Eigenſchaften nach ſo viel kennen: daß ich nicht ſeinen Begriff, ſondern nur ſein Daſeyn erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt und den ſubiectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derſelben feſthält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in ſpeculativer Abſicht Rechenſchaft zu geben.

Aber der blos doctrinale Glaube hat etwas wankendes in ſich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die ſich in der Speculation vorfinden, aus demſelben geſezt,

ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings nothwendig: daß etwas geschehen muß, nemlich, daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt und dadurch practische Gültigkeit habe, nemlich, daß ein Gott und eine künftige Welt sey: ich weis auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es seyn soll), so werde ich unausbleiblich ein Daseyn Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher: daß diesen Glauben nichts wanckend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kan, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu seyn.

Auf solche Weise bleibt uns nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer, über die Gränzen aller Erfahrung hinaus, herumschweifenden Vernunft noch genug übrig: daß wir damit in practischer Absicht zufrieden zu seyn Ursache haben. Zwar wird freilich sich niemand rühmen können: er wisse, daß ein Gott und daß ein künftig

Leben

Leben ſey; denn, wenn er das weis, ſo iſt er gerade der Mann, den ich längſt geſucht habe. Alles Wiſſen, (wenn es einen Gegenſtand der bloſſen Vernunft betrift) kan man mittheilen, und ich würde alſo auch hoffen können, durch ſeine Belehrung mein Wiſſen in ſo bewundrungswürdigem Maaſſe ausgedehnt zu ſehen. Nein, die Ueberzeugung iſt nicht logiſche, ſondern moraliſche Gewißheit und, da ſie auf ſubiectiven Gründen (der moraliſchen Geſinnung) beruht, ſo muß ich nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiß, daß ein Gott ſey ꝛc. ſondern, ich bin moraliſchgewiß ꝛc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt iſt mit meiner moraliſchen Geſinnung ſo verwebt, daß, ſo wenig ich Gefahr laufe, die erſtere einzubüſſen, eben ſo wenig beſorge ich, daß mir der zweite iemals entriſſen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das ſich hiebey findet, iſt, daß ſich dieſer Vernunftglaube auf die Vorausſetzung moraliſcher Geſinnungen gründet. Gehn wir davon ab und nehmen einen, der in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre, ſo wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, blos eine Aufgabe vor die Speculation und kan alsdenn zwar noch mit ſtarken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit ſolchen, denen ſich die hartnäckigſte Zweifelſucht ergeben müßte, unterſtüzt werden *). Es iſt aber kein

*) Das menſchliche Gemüth nimt (ſo wie ich glaube, daß es bey iedem vernünftigen Weſen nothwendig geſchieht) ein

kein Mensch bey diesen Fragen frey von allem Interesse. Denn, ob er gleich von dem moralischen, durch den Mangel guter Gesinnungen, getrent seyn möchte: so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Daseyn und eine Zukunft fürchte. Denn hiezu wird nicht mehr erfodert, als daß er wenigstens keine Gewißheit vorschützen könne, daß kein solches Wesen und kein künftig Leben anzutreffen sey, wozu, weil es durch blosse Vernunft, mithin apodictisch bewiesen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Mensch übernehmen kan. Das würde ein negativer Glaube seyn, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogon derselben bewirken, nemlich den Ausbruch der Bösen mächtig zurückhalten könte.

Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Gränzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröfnet? nichts mehr, als zwey Glaubensartikel? so viel hätte auch wol der gemeine Verstand,

ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und practisch überwiegend ist. Befestigt und vergrössert dieses Interesse und ihr werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um mit dem practischen auch das speculative Interesse zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht davor: daß ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen machen!

ſtand, ohne darüber den Philoſophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienſt rühmen, das Philoſophie durch die mühſame Beſtrebung ihrer Critik um die menſchliche Vernunft habe, geſezt, es ſolte auch beim Ausgange blos negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abſchnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn: daß ein Erkentniß, welches alle Menſchen angeht, den gemeinen Verſtand überſteigen und euch nur von Philoſophen entdekt werden ſolle? Eben das, was ihr tadelt, iſt die beſte Beſtätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorher ſehen konte, entdekt, nemlich, daß die Natur, in dem, was Menſchen ohne Unterſchied angelegen iſt, keiner partheyiſchen Austheilung ihrer Gaben zu beſchuldigen ſey und die höchſte Philoſophie in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur, es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche ſie auch dem gemeinſten Verſtande hat angedeien laſſen.

Der Transſcendentalen Methodenlehre Drittes Hauptſtück. Die Architectonik der reinen Vernunft.

Ich verſtehe unter einer Architectonik die Kunſt der Syſteme. Weil die ſyſtematiſche Einheit dasienige iſt, was gemeine Erkentniß allererſt zur Wiſſenſchaft, d. i. aus einem bloſſen Aggregat derſelben ein Syſtem macht, ſo iſt Architectonik: die Lehre des ſcientifiſchen in unſerer Erkentniß überhaupt und ſie gehört alſo nothwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unſere Erkentniſſe überhaupt keine Rhapſodie, ſondern ſie müſſen ein Syſtem ausmachen, in welchem ſie allein die weſentlichen Zwecke derſelben unterſtützen und befördern können. Ich verſtehe aber unter einem Syſteme die Einheit der mannigfaltigen Erkentniſſe unter einer Idee. Dieſe iſt der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, ſo fern durch denſelben der Umfang des Mannigfaltigen ſo wol, als die Stelle der Theile unter einander, a priori beſtimt wird. Der ſcientifiſche Vernunftbegriff enthält alſo den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demſelben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf ſich alle Theile und in der Idee deſſelben auch untereinander beziehen, macht, daß ein ieder Theil bey der Kentniß der übrigen vermißt wer-

werden kan und keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimte Gröſſe der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori bestimte Gränzen habe, statt findet. Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kan zwar innerlich (per intus suſceptionem), aber nicht äuſſerlich (per appoſitionem) wachsen, wie ein thieriſcher Cörper, deſſen Wachsthum kein Glied hinzuſezt, ſondern, ohne Veränderung der Proportion, ein iedes zu ſeinen Zwecken ſtärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i, eine a priori aus dem Princip des Zwecks beſtimte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, ſondern empiriſch, nach zufällig ſich darbietenden Abſichten (deren Menge man nicht voraus wiſſen kan), entworfen wird, giebt techniſche, dasienige aber, was nur zu Folge einer Idee entſpringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgiebt und nicht empiriſch erwartet), gründet architectoniſche Einheit. Nicht techniſch, wegen der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkentniß in concreto zu allerley beliebigen äuſſeren Zwecken, ſondern architectoniſch, um der Verwandſchaft willen und der Ableitung von einem einigen oberſten und inneren Zwecke, der das Ganze allererſt möglich macht, kan dasienige entſpringen, was wir Wiſſenſchaft nennen, deſſen Schema den Umriß (monogramma) und die Eintheilung des Ganzen in Glie-

der, der Idee gemäß, d. i. a priori enthalten und dieses von allen anderen sicher und nach Principien unterscheiden muß.

Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein, in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ia so gar die Definition, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft giebt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Theile noch sehr eingewickelt und kaum der microscopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muß man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspuncte eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon giebt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Theile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden: daß der Urheber und oft noch seine späteste Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigenthümlichen Inhalt, die Articulation (systematische Einheit) und Gränzen der Wissenschaft nicht bestimmen können.

Es ist schlimm: daß nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkentnisse, als Bauzeug, gesammelt, ia gar lange Zeiten hindurch sie

technisch zusammengesezt haben, es uns denn allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architectonisch zu entwerfen. Die Systeme scheinen, wie Gewürme, durch eine generatio equivoca, aus dem blossen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu seyn, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema, als den ursprünglichen Keim, in der sich blos auswickelnden Vernunft hatten und darum, nicht allein ein iedes vor sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle unter einander in einem System menschlicher Erkentniß wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmässig vereinigt seyn und eine Architectonik alles menschlichen Wissens erlauben, die ieziger Zeit, da schon so viel Stoff gesammelt ist, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kan, nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer seyn würde. Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nemlich, lediglich die Architectonik aller Erkentniß aus reiner Vernunft zu entwerfen und fangen nur von dem Puncte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkentnißkraft theilt und zwey Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist. Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkentnißvermögen und setze also das rationale dem empirischen entgegen.

Wenn ich von allem Inhalte der Erkentniß, objectiv betrachtet, abstrahire, so ist alles Erkentniß, subjectiv

ctiv, entweder historisch oder rational. Die historische Erkentniß ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis. Eine Erkentniß mag ursprünglich gegeben seyn, woher sie wolle, so ist sie doch bey dem, der sie besizt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkent, als ihm anderwerts gegeben worden, es mag dieses ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkentnisse) gegeben seyn. Daher hat der, welcher ein System der Philosophie z. B. das wolfische, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusamt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopf hätte und alles an den Fingern abzählen könte, doch keine andere als vollständige historische Erkentniß der wolfischen Philosophie; er weis und urtheilt nur so viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, so weis er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d. i. das Erkentniß entsprang bey ihm nicht aus Vernunft und, ob es gleich, obiectiv, allerdings ein Vernunfterkentniß war, so ist es doch, subiectiv blos historisch. Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernet und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen. Vernunfterkentnisse, die es obiectiv sind, (d. i. zu anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen können) dürfen nur denn allein auch subiectiv diesen Nahmen führen, wenn sie aus allgemeinen

Quel-

Quellen der Vernunft, woraus auch die Critik, ja selbst die Verwerfung des Gelerneten entspringen kan, d. i. aus Principien geschöpft worden.

Alle Vernunfterkentniß ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Construction der Begriffe, die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch. Von dem inneren Unterschiede beider habe ich schon im ersten Hauptstücke gehandelt. Ein Erkentniß demnach kan objectiv philosophisch seyn und ist doch subiectiv historisch, wie bey den meisten Lehrlingen und bey allen, die über die Schule niemals hinaussehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es ist aber doch sonderbar: daß das mathematische Erkentniß, so wie man es erlernet hat, doch auch subiectiv vor Vernunfterkentniß gelten kan, und ein solcher Unterschied bey ihr nicht so, wie bey dem philosophischen statt findet. Die Ursache ist, weil die Erkentnißquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kan, nirgend anders als in den wesentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa gestritten werden können, und dieses zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nemlich an der reinen und, eben deswegen, fehlerfreien Anschauung geschieht und alle Täuschung und Irrthum ausschließt. Man kan also unter allen Vernunftwissenschaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sey denn historisch), sondern, was die Vernunft betrift, höchstens nur philosophiren lernen.

Das System aller philosophischen Erkentniß ist nun Philosophie. Man muß sie objectiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurtheilung aller Versuche zu philosophiren versteht, welche iede subiective Philosophie zu beurtheilen dienen soll, deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist. Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherley Wegen zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, so weit als es Menschen vergönnet ist, dem Urbilde gleich zu machen gelinget. Bis dahin kan man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze und woran läßt sie sich erkennen? Man kan nur philosophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, iene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.

Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein Schulbegriff, nemlich von einem System der Erkentniß, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkentniß zum Zwecke zu haben. Es giebt aber noch einen Weltbegriff, (conceptus cosmicus) der dieser Benennung iederzeit zum Grunde gelegen hat, vornemlich, wenn man ihn gleichsam

sam personificirte und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkentniß auf die wesentliche Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae) und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesezgeber der menschlichen Vernunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosoph zu nennen und sich anzumassen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu seyn.

Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker sind, so vortreflich die erstere auch überhaupt im Vernunfterkentnisse, die zweite besonders im philosophischen Erkentnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansezt, sie als Werkzeuge nuzt, um die wesentliche Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosoph nennen; aber, da er selbst doch nirgend, die Idee aber seiner Gesezgebung allenthalben in ieder Menschenvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der lezteren halten und näher bestimmen, was Philosophie, nach diesem Weltbegriffe *), vor

*) Weltbegriff heißt hier derienige, der das betrift, was iederman nothwendig interessirt; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten, zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.

ſyſtematiſche Einheit aus dem Standpuncte der Zwecke vorſchreibe.

Weſentliche Zwecke ſind darum noch nicht die höchſten, deren (bey vollkommener ſyſtematiſcher Einheit der Vernunft) nur ein einziger ſeyn kan. Daher ſind ſie entweder der Endzweck, oder ſubalterne Zwecke, die zu ienem als Mittel nothwendig gehören. Der erſtere iſt kein anderer, als die ganze Beſtimmung des Menſchen und die Philoſophie über dieſelbe heißt Moral. Um dieſes Vorzugs willen, den die Moralphiloſophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verſtand man auch bey den Alten unter dem Nahmen des Philoſophen iederzeit zugleich und vorzüglich den Moraliſt und ſelbſt macht der äuſſere Schein der Selbſtbeherrſchung durch Vernunft, daß man iemanden noch iezt, bey ſeinem eingeſchränkten Wiſſen, nach einer gewiſſen Analogie, Philoſoph nent.

Die Geſezgebung der menſchlichen Vernunft (Philoſophie) hat nun zwey Gegenſtände: Natur und Freiheit und enthält alſo ſowol das Naturgeſetz, als auch das Sittengeſetz, anfangs in zwey beſondern, zulezt aber in einem einzigen philoſophiſchen Syſtem. Die Philoſophie der Natur geht auf alles, was da iſt, die der Sitten nur auf das, was da ſeyn ſoll.

Alle Philoſophie aber iſt entweder Erkentniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkentniß aus empiriſchen Principien. Die erſtere heißt reine, die zweite empiriſche Philoſophie.

Die

Die Philoſophie der reinen Vernunft iſt nun entweder Propädevtik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkentniß a priori unterſucht und heißt Critik, oder zweitens das Syſtem der reinen Vernunft (Wiſſenſchaft), die ganze (wahre ſowol als ſcheinbare) philoſophiſche Erkentniß aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, und heißt Metaphyſik; wiewol dieſer Nahme auch der ganzen reinen Philoſophie mit Inbegriff der Critik gegeben werden kan, um, ſowol die Unterſuchung alles deſſen, was iemals a priori erkant werden kan, als auch die Darſtellung desienigen, was ein Syſtem reiner philoſophiſchen Erkentniſſe dieſer Art ausmacht, von allem empiriſchen aber, imgleichen dem mathematiſchen Vernunftgebrauche unterſchieden iſt, zuſammen zu faſſen.

Die Metaphyſik theilet ſich in die, des ſpeculativen und practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft und iſt alſo entweder Metaphyſik der Natur, oder Metaphyſik der Sitten. Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloſſen Begriffen (mithin mit Ausſchlieſſung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkentniſſe aller Dinge, dieſe die Principien, welche das Thun und laſſen a priori beſtimmen und nothwendig machen. Nun iſt die Moralität die einzige Geſetzmäſſigkeit der Handlungen, die völlig a priori aus Principien abgeleitet werden kan. Daher iſt die Metaphyſik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empiriſche Bedin-

gung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphysik der speculativen Vernunft ist nun das, was man im engeren Verstande Metaphysik zu nennen pflegt; so fern aber reine Sittenlehre doch gleichwol zu dem besonderen Stamme menschlicher und zwar philosophischer Erkentniß aus reiner Vernunft gehöret, so wollen wir ihr iene Benennung erhalten, obgleich wir sie, als zu unserm Zwecke iezt nicht gehörig, hier bey Seite setzen.

Es ist von der äussersten Erheblichkeit, Erkentnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu isoliren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfliessen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Grössenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Antheil, den eine besondere Art der Erkentniß am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß sicher bestimmen könne. Daher hat die menschliche Vernunft seitdem, daß sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwol sie nicht, genugsam geläutert von allem Fremdartigen, darstellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist eben so alt, als speculative Menschenvernunft und welche Vernunft speculirt nicht, es mag nun auf scholastische, oder populäre Art geschehen? Man muß indessen gestehen: daß die Unterscheidung der zwey

Ele-

Elemente unſerer Erkentniß, deren die eine völlig a priori in unſerer Gewalt ſind, die andere nur a poſteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt bey Denkern von Gewerbe, nur ſehr undeutlich blieb, und daher niemals die Gränzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkentniß, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konte. Wenn man ſagte: Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft von den erſten Principien der menſchlichen Erkentniß, ſo bemerkte man dadurch nicht eine ganz beſondere Art, ſondern nur einen Rang in Anſehung der Allgemeinheit, dadurch ſie alſo vom Empiriſchen nicht kentlich unterſchieden werden konte; denn auch unter empiriſchen Principien ſind einige allgemeiner, und darum höher als andere und, in der Reihe einer ſolchen Unterordnung, (da man das, was völlig a priori, von dem, was nur a poſteriori erkant wird, nicht unterſcheidet), wo ſoll man den Abſchnitt machen, der den erſten Theil und die oberſte Glieder von dem lezten und den untergeordneten unterſchiede? Was würde man dazu ſagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur ſo bezeichnen könte, daß ſie ſie in die erſte Jahrhunderte und in die darauf folgende eintheilete. Gehöret das fünfte, das zehnte ꝛc. Jahrhundert auch zu den erſten? würde man fragen; eben ſo frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphyſik? ihr antwortet, ia! en, aber auch der des Cörpers? ia! und der des flüſſigen Cörpers? ihr wer-

werdet stutzig, denn, wenn es so weiter fortgeht, so wird alles in die Metaphysik gehören. Hieraus sieht man: daß der bloße Grad der Unterordnung (das Besondere unter dem Allgemeinen) keine Gränzen einer Wissenschaft bestimmen könne, sondern in unserem Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs. Was aber die Grundidee der Metaphysik noch auf einer anderen Seite verdunkelte, war, daß sie als Erkentniß a priori mit der Mathematik eine gewisse Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Ursprung a priori betrift, sie einander verwandt, was aber die Erkentnißart aus Begriffen bey iener, in Vergleichung mit der Art, blos durch Construction der Begriffe a priori zu urtheilen, bey dieser, mithin den Unterschied einer philosophischen Erkentniß von der mathematischen anlangt, so zeigt sich eine so entschiedene Ungleichartigkeit, die man zwar iederzeit gleichsam fühlete, niemals aber auf deutliche Criterien bringen konte. Dadurch ist es nun geschehen, daß, da Philosophen selbst in der Entwickelung der Idee ihrer Wissenschaft fehleten, die Bearbeitung derselben keinen bestimten Zweck und keine sichere Richtschnur haben konte und sie, bey einem so willkührlich gemachten Entwurfe, unwissend in dem Wege, den sie zu nehmen hätten, und iederzeit unter sich streitig, über die Entdeckungen, die ein ieder auf dem seinigen gemacht haben wolte, ihre Wissenschaft zuerst bey andern und endlich sogar bey sich selbst in Verachtung brachten.

Alle

Alle reine Erkentniß a priori macht also, vermöge dem besondern Erkentnißvermögen, darin es allein seinen Sitz haben kan, eine besondere Einheit aus und Metaphysik ist dieienige Philosophie, welche iene Erkentniß in dieser systematischen Einheit darstellen soll. Der speculative Theil derselben, der sich diesen Nahmen vorzüglich zugeeignet hat, nemlich die, welche wir Metaphysik der Natur nennen und alles, so fern es ist, (nicht das, was seyn soll) aus Begriffen a priori erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt.

Die im engeren Verstande so genante Metaphysik besteht aus der Transscendentalphilosophie und der Physiologie der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den Verstand und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Obiecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologia), die zweite betrachtet Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände, (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben seyn), und ist also Physiologie (obgleich nur rationalis). Nun ist aber der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung entweder physisch, oder hyperphysisch, oder besser, entweder imманent oder transscendent. Der erstere geht auf die Natur, so weit als ihre Erkentniß in der Erfahrung (in concreto) kan angewandt werden, der zweite auf dieienige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt.

ſteigt. Dieſe transſcendente Phyſiologie hat daher entweder eine innere Verknüpfung, oder äuſſere, die aber beide über mögliche Erfahrung hinaus gehen, zu ihrem Gegenſtande; iene iſt die Phyſiologie der geſamten Natur, d. i. die transſcendentale Welterkentniß, dieſe des Zuſammenhanges der geſamten Natur mit einem Weſen über der Natur, d. i. die transſcendentale Gotteserkentniß.

Die immanente Phyſiologie betrachtet dagegen Natur, als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, mithin, ſo wie ſie uns gegeben iſt, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen ſie uns überhaupt gegeben werden kan. Es ſind aber nur zweierley Gegenſtände derſelben. 1. Die der äuſſeren Sinne, mithin, der Inbegriff derſelben, die körperliche Natur. 2. Der Gegenſtand des inneren Sinnes, die Seele, und, nach den Grundbegriffen derſelben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphyſik der körperlichen Natur heißt Phyſik, aber, weil ſie nur die Principien ihrer Erkentniß a priori enthalten ſoll, rationale Phyſik. Die Metaphyſik der denkenden Natur heißt Pſychologie und, aus der eben angeführten Urſache, iſt hier nur die rationale Erkentniß derſelben zu verſtehen.

Demnach beſteht das ganze Syſtem der Metaphyſik aus vier Haupttheilen. 1. Der Ontologie. 2. Der rationalen Phyſiologie. 3. Der rationalen Cosmologie. 4. Der rationalen Theologie. Der zweite Theil, nemlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwey Abtheilungen

gen, die physica rationalis *) und psychologia rationalis.

Die ursprüngliche Idee einer Philosophie der reinen Vernunft schreibt diese Abtheilung selbst vor; sie ist also architectonisch, ihren wesentlichen Zwecken gemäß und nicht blos technisch, nach zufällig wahrgenommenen Verwandschaften und gleichsam auf gut Glück angestellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatorisch. Es finden sich aber hiebey einige Puncte, die Bedenklichkeit erregen und die Ueberzeugung von der Gesetzmäßigkeit derselben schwächen könten.

Zuerst, wie kan ich eine Erkentniß a priori, mithin Metaphysik, von Gegenständen erwarten: so fern sie unseren Sinnen, mithin a posteriori gegeben seyn und, wie ist es möglich, nach Principien a priori, die Natur der Din-

ge

*) Man denke ja nicht: daß ich hierunter dasienige verstehe, was man gemeiniglich physica generalis nent, und mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist. Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bey weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten, als diese, ist aber doch sehr wichtig, in Ansehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkentnisses überhaupt; in Ermangelung deren selbst Mathematiker, indem sie gewissen gemeinen, in der That doch metaphysischen Begriffen anhängen, die Naturlehre unvermerkt mit Hypothesen belästigt haben, welche bey einer Critik dieser Principien verschwinden, ohne dadurch doch dem Gebrauche der Mathematik in diesem Felde (der ganz unentbehrlich ist) im mindesten Abbruch zu thun.

ge zu erkennen und zu einer rationalen Physiologie zu gelangen? Die Antwort ist: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object, theils des äusseren, theils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geschieht durch den blossen Begriff Materie, (undurchdringliche leblose Ausdehnung) dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke). Uebrigens müsten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände, uns aller empirischen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff, noch irgend eine Erfahrung hinzusetzen möchten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urtheilen.

Zweitens: wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von ieher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat und von welcher man in unseren Zeiten so gar grosse Dinge zu Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas taugliches a priori auszurichten? Ich antworte: sie komt dahin, wo die eigentliche (empirische Naturlehre hingestellt werden muß, nemlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Principien a priori enthält, die also mit iener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß. Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet seyn, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwol wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin ver-

verſtatten müſſen und zwar aus öconomiſchen Bewegurſachen, weil ſie noch nicht ſo reich iſt, daß ſie allein ein Studium ausmachen und doch zu wichtig, als daß man ſie ganz ausſtoſſen, oder anderwerts anheften ſolte, wo ſie noch weniger Verwandſchaft als in der Metaphyſik antreffen dürfte. Es iſt alſo blos ein ſo lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empiriſchen Naturlehre) ſeine eigene Behauſung wird beziehen können.

Das iſt alſo die allgemeine Idee der Metaphyſik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumuthete, als billigerweiſe verlangt werden kan und ſich eine zeitlang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zulezt in allgemeine Verachtung gefallen iſt, da man ſich in ſeiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlauf unſerer Critik wird man ſich hinlänglich überzeugt haben: daß, wenn gleich Metaphyſik nicht die Grundveſte der Religion ſeyn kan, ſo müſſe ſie doch iederzeit als die Schutzwehr derſelben ſtehen bleiben und daß die menſchliche Vernunft, welche ſchon durch die Richtung ihrer Natur dialectiſch iſt, einer ſolchen Wiſſenſchaft niemals entbehren könne, die ſie zügelt und, durch ein ſcientifiſches und völlig einleuchtendes Selbſterkentniß, die Verwüſtungen abhält, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar, in Moral ſowol als Religion, anrichten würde. Man kan alſo ſicher ſeyn, ſo ſpröde, oder geringſchätzend auch dieienige thun, die

eine Wissenschaft nicht nach ihrer Natur, sondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wissen, man werde iederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betrift, rastlos, entweder auf gründliche Einsicht oder Zerstöhrung schon vorhandener guten Einsichten arbeiten muß.

Metaphysik also, sowol der Natur, als der Sitten, vornemlich die Critik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädevtisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasienige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können. Diese bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet. Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kentniß des Menschen, haben einen hohen Werth als Mittel, gröstentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdenn nur durch Vermittelung einer Vernunfterkentniß aus blossen Begriffen, die, man mag sie benennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.

Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich

lich ist, wenn man gleich ihren Einfluß, als Wissenschaft, auf gewisse bestimte Zwecke bey Seite sezt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müssen. Daß sie, als blosse Speculation, mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkentniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern giebt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ia den Wolstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert und dessen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.

Der Transscendentalen Methodenlehre Viertes Hauptstück.

Die Geschichte der reinen Vernunft.

Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllet werden muß. Ich begnüge mich, aus einem blos transscendentalen Gesichtspuncte, nemlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derselben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt.

Es ist merkwürdig gnug, ob es gleich natürlicher Weise nicht anders zugehen konte, daß die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfiengen, wo wir iezt lieber endigen mögten, nemlich, zuerst die Erkentniß Gottes und Hoffnung, oder wol gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studiren. Was auch die alte Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, vor grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Theil, sich freien Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen und man sahe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigstens in einer andern

Welt

Welt glücklich zu seyn, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral, die zwey Triebfedern, oder besser, Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher iederzeit gewidmet hat. Die erstere war indessen eigentlich das, was die blos speculative Vernunft nach und nach in das Geschäfte zog, welches in der Folge unter dem Nahmen der Metaphysik so berühmt geworden.

Ich will iezt die Zeiten nicht unterscheiden, auf welche diese oder iene Veränderung der Metaphysik traf, sondern nur die Verschiedenheit der Idee, welche die hauptsächlichste Revolutionen veranlaßte, in einem flüchtigen Abrisse darstellen. Und da finde ich eine dreifache Absicht, in welcher die nahmhafteste Veränderungen auf dieser Bühne des Streits gestiftet worden.

1. In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkentnisse, waren einige blos Sensual- andere blos Intellectualphilosophen. Epikur kan der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellectuellen genant werden. Dieser Unterschied der Schulen aber, so subtil er auch ist, hatte schon in den frühesten Zeiten angefangen und hat sich lange ununterbrochen erhalten. Die von der ersteren behaupteten: in den Gegenständen der Sinne sey allein Wirklichkeit, alles übrige sey Einbildung; die von der zweiten sagten dagegen: in den Sinnen ist

nichts als Schein, nur der Verstand erkent das Wahre. Darum stritten aber die ersteren den Verstandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, sie war aber bey ihnen nur logisch, bey denen andern aber mystisch. Jene räumeten intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen blos sensibele Gegenstände an. Diese verlangten, daß die wahren Gegenstände blos intelligibel wären und behaupteten eine Anschauung durch den, von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirreten reinen Verstand.

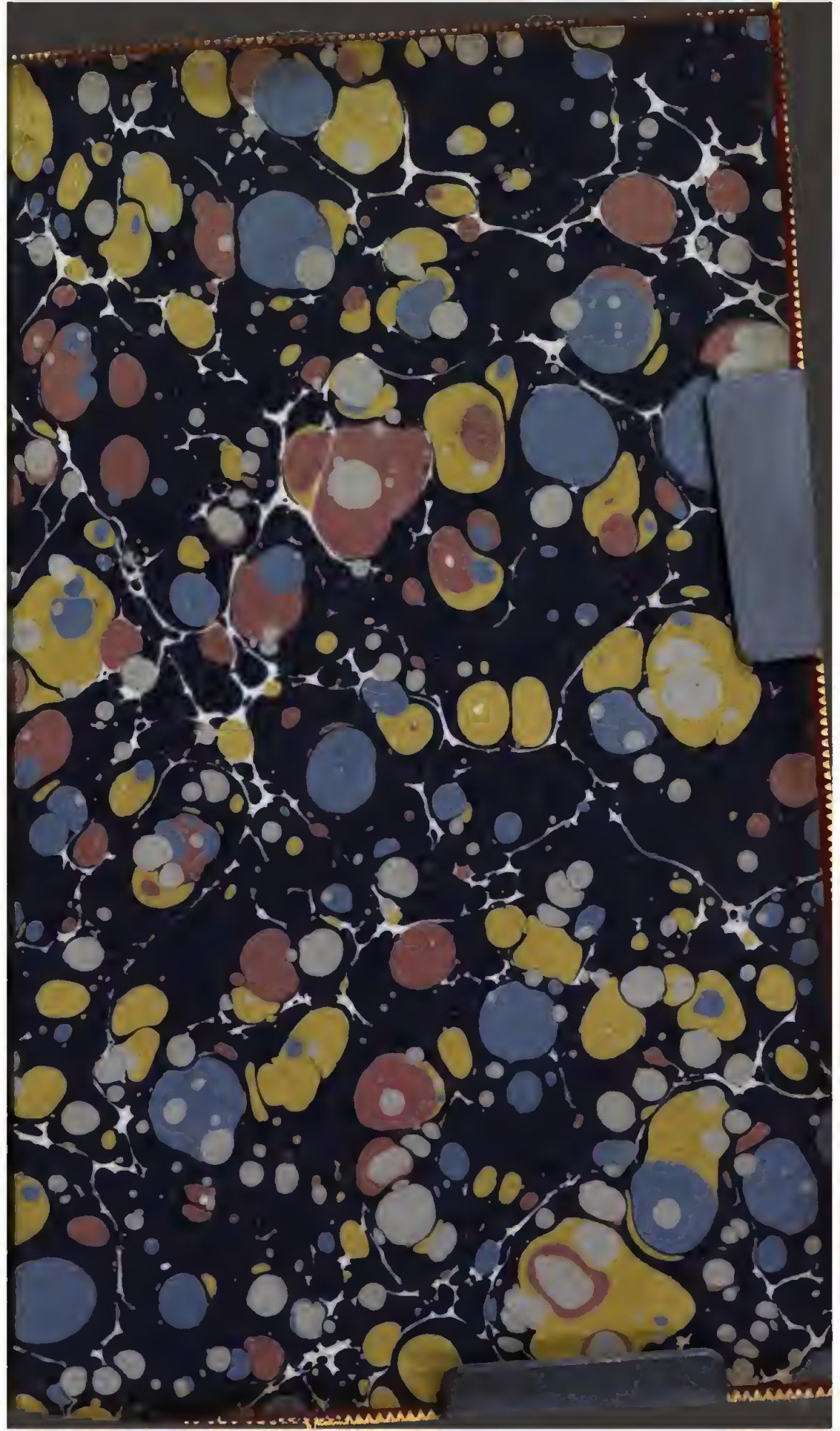
2. In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkentnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben. Aristoteles kan als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten angesehen werden. Locke der in neueren Zeiten dem ersteren und Leibnitz, der dem lezteren (obzwar in einer gnugsamen Entfernung von dessen mystischem Systeme) folgete, haben es gleichwol in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können. Wenigstens verfuhr Epikur seiner Seits viel consequenter nach seinem Sensualsystem (denn er ging mit seinen Schlüssen niemals über die Gränze der Erfahrung hinaus), als Aristoteles und Locke, (vornehmlich aber der leztere,) der, nach dem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte; so weit im Gebrauche derselben geht, daß er behauptet: man könne das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenstände ganz ausser den Gränzen

gen möglicher Erfahrung liegen), eben ſo evident beweiſen, als irgend einen mathematiſchen Lehrſatz.

3. In Anſehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen ſoll, ſo muß es ein Verfahren nach Grundſätzen ſeyn. Nun kan man die iezt in dieſem Fache der Nachforſchung herrſchende Methode in die naturaliſtiſche und ſcientifiſche eintheilen. Der Naturaliſt der reinen Vernunft nimt es ſich zum Grundſatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wiſſenſchaft (welche er die geſunde Vernunft nent), ſich in Anſehung der erhabenſten Fragen, die die Aufgabe der Metaphyſik ausmachen, mehr ausrichten laſſe, als durch Speculation. Er behauptet alſo: daß man die Gröſſe und Weite des Mondes ſicherer nach dem Augenmaaſſe, als durch mathematiſche Umſchweife beſtimmen könne. Es iſt bloſſe Miſologie auf Grundſätze gebracht und, welches das ungereimteſte iſt, die Vernachläſſigung aller künſtlichen Mittel als eine eigene Methode angerühmt, ſeine Erkentniß zu erweitern. Denn was die Naturaliſten aus Mangel mehrer Einſicht betrift, ſo kan man ihnen mit Grunde nichts zur Laſt legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne ſich ihrer Unwiſſenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniß enthalten ſolle, die Wahrheit aus Democrits tiefen Brunnen heraus zu hohlen. Quod ſapio ſatis eſt mihi, non ego curo, eſſe quod Arceſilas aerumnoſique Solones, *Perſ.* iſt ihr Wahlſpruch, bey dem ſie vergnügt und beifallswürdig

würdig leben können, ohne sich um die Wissenschaft zu bekümmern, noch deren Geschäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer scientifischen Methode betrift, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder sceptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolf, bey der zweiten David Hume nenne, so kan ich die übrige, meiner ietzigen Absicht nach, ungenant lassen. Der critische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er iezt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstrasse zu machen, dasienige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nemlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde iederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

2862413 A

B.N.C. - FIRENZE
B.7.5.251